分类号：B222.9
密　级：公开

单位代码：10422
学　　号：201120145

山东大学
SHANDONG UNIVERSITY

# 博士学位论文

Dissertation for Doctoral Degree

论文题目：**谶纬天学研究**

**Researching on *Tian* Theory of *Chenwei***

作者姓名　刘宁
培养单位　儒学高等研究院
专业名称　古典文献
指导教师　郑杰文 教授
合作导师　川原秀城 教授

2015 年 10 月 19 日

分类号：　　单位代码：10422

密　级：　　学　　号：

山东大学
SHANDONG UNIVERSITY

# 博士学位论文

Dissertation for Doctoral Degree

论文题目：

作 者 姓 名 _____

培 养 单 位 _____

专 业 名 称 _____

指 导 教 师 _____

合 作 导 师 _____

年　　月　　日

# 原 创 性 声 明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：刘宇　　日　期：2015.10.20

# 关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：刘宇　导师签名：郑志文　日　期：2015.10.20

# 目 录

**摘要** ..... **1**

**ABSTRACT** ..... **4**

**绪论** ..... **7**

一、写作缘起 ..... 7

二、研究现状与文献综述 ..... 9

三、“谶纬天学”的界定与研究思路 ..... 10

**第一章 谶纬天文历法资料研究** ..... **12**

第一节 谶纬天文资料研究 ..... 12

一、经星 ..... 12

二、五纬 ..... 20

三、客星彗星流星杂星气 ..... 22

第二节 谶纬历法资料研究 ..... 25

一、冬至点 ..... 26

二、历元 ..... 27

三、岁、月、日、时（日月运行与日影变化） ..... 29

四、五星与纪年 ..... 35

五、谶纬历法思想 ..... 39

第三节 谶纬天文历法资料之文献来源探析 ..... 43

一、谶纬天文资料与《吕氏春秋》 ..... 43

二、谶纬天文历法资料与《淮南子》 ..... 45

三、谶纬天文资料与《史记·天官书》 ..... 48

四、谶纬天文资料与《周髀算经》 ..... 52

五、谶纬天文资料与甘、石氏 ..... 54

**第二章 谶纬天学思想研究** ..... **58**

第一节　谶纬宇宙论研究 ..... 58
一、宇宙生成演化说 ..... 58
二、宇宙结构说 ..... 60
三、天地运动学说 ..... 66
第二节　谶纬天体论天象论研究 ..... 72
一、天体论 ..... 73
二、天象论 ..... 80
第三节　谶纬“天”论与儒家神道设教 ..... 85
一、从宗教之“天”到天神之“天” ..... 88
二、天人感应 ..... 90
三、符命灾异 ..... 93
第四节　谶纬天学理论之思想来源探析 ..... 96
一、谶纬天学理论与先秦诸子学说 ..... 96
二、谶纬天学理论与《淮南子》 ..... 97
三、谶纬天文资料与《周髀算经》 ..... 98
**第三章　谶纬星占理论研究 ..... 100**
第一节　谶纬经星分野思想研究 ..... 101
第二节　《河图稽曜钩》与《孝经雌雄图》妖星系统研究 ..... 108
一、《河图》、《河图稽曜钩》系统 ..... 108
二、《孝经雌雄图》妖星体系 ..... 112
第三节　谶纬星占之思想及文献来源探析 ..... 114
一、谶纬星占的文献来源 ..... 114
二、谶纬星占的思想来源——阴阳五行学说 ..... 123
三、谶纬星占的其他来源 ..... 137
**第四章　谶纬天学产生之文化背景探析 ..... 177**
第一节　谶纬天学与殷商文化 ..... 177
一、殷文化溯源——东夷文明及其特色 ..... 177
二、谶纬天学与殷人宗教文化思想 ..... 178

第二节　谶纬天学与齐文化 ..... 148
一、齐文化简述 ..... 148
二、谶纬天学与齐文化 ..... 155
第三节　谶纬天学与楚文化 ..... 165
一、楚文化概述 ..... 165
二、谶纬天学与楚地天学 ..... 167
**第五章　谶纬天学之评价 ..... 139**
第一节　谶纬天学的特色 ..... 139
一、谶纬天学之天文历法知识的特色 ..... 139
二、谶纬天学之天学理论的特色 ..... 143
三、谶纬天学之星占术的特色 ..... 180
第二节　谶纬天学的价值 ..... 182
一、谶纬天学的天文学价值 ..... 182
二、谶纬天学的思想史价值 ..... 188
三、谶纬天学星占学价值 ..... 194
第三节　谶纬天学之不足 ..... 198
一、主观性 ..... 198
二、混乱性与矛盾性 ..... 201
三、保守性 ..... 202
**第六章　谶纬天学之影响 ..... 204**
第一节　谶纬天论对东汉政治之影响 ..... 204
一、以谶纬天论预言、符瑞论证政权的合法性 ..... 204
二、以谶纬天论决定重大国家制度 ..... 205
第二节　谶纬历法对古代历法之影响 ..... 209
一、以谶纬中的历法观念为依据 ..... 210
二、以谶纬中的数据为依据 ..... 212
三、因“不合图谶”而改革历法 ..... 213
第三节　谶纬天学与道教兴起之关系 ..... 214

一、谶纬天学的天神星神体系与道教神仙系谱 ..... 215
二、谶纬天学阴阳五行思想与道教基本思想 ..... 219

**结语** ..... **223**

**参考文献** ..... **226**

**致谢** ..... **233**

**攻读学位期间发表的学术论文目录** ..... **234**

# CONTENTS

**Abstract in Chinese** ..... **1**

**Abstract** ..... **4**

**Introduction** ..... **7**

1. Writing reason ..... 7

2. The researching situation and literature review ..... 9

3. "*Tian* theory of *Chenwei*" definition and research approach ..... 10

**VOLUME I Researching on Astronomical Calendar of *Chenwei*** ..... **12**

CHAPT I Researching on *Chenwei* Astronomy Literature ..... 12

1.Star ..... 12

2.Planet ..... 20

3.The others ..... 22

CHAPT II Researching on *Chenwei* Calendar Literature ..... 25

1.Winter solstice ..... 26

2.Starting-point of calendar ..... 27

3.Year、Month、Day、Time ..... 29

4.Planet and Date years ..... 35

5. Calendar thought of *Chenwei* ..... 39

CHAPT III Researching on the Source of Astronomical and Calendar Literature of *Chenwei* ..... 43

1.Astronomical literature of *Chenwei* with *Lu Shi Chun Qiu* ..... 43

2. Astronomical literature of *Chenwei with Huai Nan Tzu* ..... 45

3. Astronomical literature of *Chenwei* with *Shi Ji Tian Guan Shu* ..... 48

4. Astronomical literature of *Chenwei* with *Zhou Bi Suan Jing* ..... 52

5. Astronomical literature of *Chenwei* with *Gan and Shi* ..... 54

**VOLUME II Researching on the Thought of *Tian* Theory of *Chenwei*** ..... **58**

CHAPT I Researching on Universe of *Chenwei* ..... 58
1. Theory of the formation and evolution of the universe ..... 58
2. Universe structure theory ..... 60
3. World movement theory ..... 66
CHAPT II Researching on celestial bodies theory, and astronomical phenomena theory of *Chenwei*. ..... 72
1.Celestial bodies theory ..... 73
2.Astronomical phenomena theory ..... 80
CHAPT III *Chenwei*'s views on heaven and confucian apotheosis ..... 85
1.From the *Tian* of religion to the *Tian* of *God* ..... 88
2.Interaction of Heaven and mankind ..... 90
3.*Fuming* ..... 93
CHAPT IV Researching on the source of *Tian* theory of *Chenwei* ..... 96
1. *Tian* theory of *Chenwei* and the thought of pre *Qin* ..... 96
2. *Tian* theory of *Chenwei* and *Huai Nan Tzu* ..... 97
3. *Tian* theory of *Chenwei* and *Zhou Bi Suan Jing* ..... 98
**VOLUME III Study on the Astrology of *Chenwei* ..... 100**
CHAPT I Study on the Dividing line theory of *Chenwei* ..... 101
CHAPT II Study on the Yaoxing system of *He Tu Ji Yao Gou* and *Xiao Jing Ci Xiong Tu* ..... 108
1. *He Tu Ji Yao Gou* system ..... 108
2.*Xiao Jing Ci Xiong Tu* system ..... 112
CHAPT III Study on the Source of *Chenwei's* Astrology Theory ..... 114
1.The literature source of *Chenwei's* astrology ..... 114
2.The thought source of *Chenwei's* astrology ..... 123
3.The other source of *Chenwei's* astrology ..... 137
**VOLUME IV Study on Culture Background of *Tian* Theory of *Chenwei* ..... 177**
CHAPT I *Tian* theory of *Chenwei* and *Yinshang* Culture ..... 139

1. Source of *Yin* culture ..... 139
2. *Tian* theory of *Chenwei* and *Yin's* religion culture ..... 143
CHAPT II *Tian* theory of *Chenwei* and *Qi* Culture ..... 148
1.*Qi* culture ..... 148
2. *Tian* theory of *Chenwei* and *Qi's* culture ..... 155
CHAPT III *Tian* Theory of *Chenwei* and *Chu* Culture ..... 165
1.*Chu* culture ..... 165
2. *Tian* theory of *Chenwei* and *Chu's* culture ..... 167
**VOLUME V Evaluation of *Tian* Theory of *Chenwei* ..... 139**
CHAPT I Character of *Tian* Theory of *Chenwei* ..... 177
1. Character of astronomy and calendar knowledge of *Chenwei* ..... 177
2. Character of *Tian* thought of *Chenwei* ..... 178
3. Character of astrology of *Chenwei* ..... 180
CHAPT II Value of *Tian* Theory of *Chenwei* ..... 182
1. Astronomical value of *Tian* theory of *Chenwei* ..... 182
2. Thought value of *Tian* theory of *Chenwei* ..... 188
3. Astrological value of *Tian* theory of *Chenwei* ..... 194
CHAPT III Defect of *Tian* Theory of *Chenwei* ..... 198
1. Subjectivity ..... 201
2. Confusion and controdiction ..... 201
3. Conservatism ..... 202
**VOLUME VI Impact of *Tian* Theory of Chenwei ..... 204**
CHAPT I Impact on the Politic of *East Han* ..... 204
1.Impact on the political rights ..... 204
2.Impact on the state institution ..... 205
CHAPT II Impact on the Ancient Calendar ..... 209
1.Based on the views of *Chenwei* calendar ..... 210
2.Based on the datas of *Chenwei* calendar ..... 212

3. Impact on the revolution of calendar ..... 213

CHAPT III Relationship between *Tian* Theory of *Chenwei* and Taoism ..... 214

1. Star God of *Tian* theory of *Chenwei* and Taoism's immortals ..... 215

2.*Yin-Yang* and *Five-Elements* thought and Taoism basic theory ..... 219

**Concluding ..... 223**

**Reference ..... 226**

**Acknowledgement ..... 233**

**Thesises of Publishing During Studying for the Doctor' DegreE..... 234**

# 摘要

谶纬天学以古代天文历法知识为依托，以探求天人关系为目的和归宿，以术数、星占为基本工具，研究宇宙、天体、天象的形成、运行以及变化规律，在此基础上探讨天与人、天与万物、天与社会之关系，从而提出以阴阳五行、天人感应、祥瑞灾异为核心的政治理论。天文历法知识是其“体”，天学理论是其“道”，星占术数是其“术”。三者从逻辑上、内容上构成了谶纬天学的相对完整性。

天文历法知识是谶纬天学的载体，它内容丰富、全面，从恒星、五纬、日月、彗星、流星等天体到历法的诸要素，都有涉及，在谶纬天学中占有重要比重，在天文学史上也有一定的意义。但由于天文历法只是谶纬天学的载体，而并非其最终归宿，因而其内容主要是在当时社会上最为普遍、最为通行的天文历法知识，甚至不一定与朝廷所采用的天文历法体系保持一致。

谶纬围绕对天的思考而提出的一系列天学理论是其核心，它包括宇宙论、天体论、天象论以及探讨天人关系的“天论”。借助于这些理论，谶纬提出了许多独到的见解，从天地的形成、结构，天体、天象的形成到它们的变化与人事的关系，谶纬都有与众不同但却颇具说服力的理论。而这些理论都有一个共同的出发点和归宿——天人相感。通过对于宇宙、天体、天象的研究，谶纬不厌其烦地论证了其天人感应思想的正确性，同时也为如何使用天人感应理论提供了范例，从而使得谶纬最终成为国家信仰，实现了儒家自董仲舒以来的神道设教的长期努力。

星占术数是谶纬天学理论付诸实施的工具，它以政治、军事、重要自然灾害为占验对象，以阴阳五行说为基础和基本框架，也吸收了一些上古占辞和传说以及当时普遍流行的星占学说，形成了结构完整、内容庞大、颇具特色的星占理论。其中最具特色、对后世影响较大的是其关于分野的理论以及两大妖星系统，二者在很大程度上代表了谶纬星占学的特色与成就。

谶纬天学内容驳杂，通过对其进行层层剥离与分析，发现谶纬天学是独具特色的。它的特色首先体现在“体”、“道”、“术”三部分内容的有机结合，三者从逻辑和内容上共同构成了谶纬天学的完整性，也形成了谶纬天学与众不同的结构方式；而三者各自的特色也一同组成了谶纬天学的特色。这些特色又决定了谶纬天学的价

值与不足。就其价值来说：从科学史的角度看，谶纬天学虽少有发明，但其所保存的上古的天文历法资料，弥补了《天官书》到《晋书·天文志》之间两汉天文学史料的空缺，为现代天文学者以及科学史学者的研究提供了不可多得的研究对象；它对于天体与天象的观测细致入微，因而在客观上必然也促进了天文观测活动的发展。从思想史的角度来说，谶纬天学虽从研究天人关系的目的出发，但的确提出了诸如“地动说”、日月食理论和太阳黑子理论等宝贵的学说，展现了谶纬造作者们对于宇宙、天体、天象的深入思考，很大程度上启发了后世对于宇宙、天地万物的思考与研究。从术数学的角度看，谶纬天学在星占理论的建构方面，提出了许多系统完整的学说，对于古代星占学的发展和星占理论的完善都作出了宝贵贡献。因而谶纬天学是颇具宝贵意义与独特价值的，是我国古代一种卓越的思想体系，也是我国古代文化宝库中不可或缺的组成部分。然而，谶纬天学也有其有限的一面，其局限性主要体现在其主观、非科学的一面，其混乱的形成过程所带来的文字驳杂、重复甚至一些细节上的自相矛盾，以及在天文历法知识上的保守性，这些使得谶纬天学最终难以成为一个绝对严谨、密契的理论学说，给后人留下了许多诟病的把柄。

谶纬天学的内容如此庞大，其形成固非一朝一夕之事。从对其文字的分析可以看出，谶纬天学与较早或同时期的许多文献都有着密切的关系，这些资料有来自甘氏、石氏以及《天官书》等所载先秦至汉初的天文历法知识，有来自《管子》、老庄、《淮南子》、《周髀算经》等早期的天学理论思想，也有来自京房等相近时期的方士化的儒生们的星占理论。从其文化背景进行分析，则谶纬的渊源远可溯至东夷文化及其所衍生出的殷商文化与齐文化，它们丰富的原始崇拜观念和由此带来的阴阳五行、神仙灾异以及天文观念，对于谶纬天学都有着显著的影响；通过对出土文献器物的分析，楚巫卜文化也是其重要思想来源之一。由此可以说，以谶纬天学为中心的谶纬之学远承上古文明，近取诸子百家，是诸子在两汉时期的新发展。从这个角度来说，言谶纬为两汉思想文化的结晶，并不为过。

谶纬天学以其包罗万象的内容、自洽的结构和理论，在社会上产生了深远的影响：从政治上来说，东汉的帝王们以谶纬天学中的天命理论立国、论证其政治权利的合法性，也通过谶纬天学中的灾异理论更改执政观念和法则；从学术上说，古代许多天文历法之学以谶纬天学中的天文历法数据和理论为依据；从宗教上来说，谶纬成为东汉的国家信仰以后，谶纬天学的影响更加深刻，从其崇拜体系和思想到其核心的

阴阳五行理论都对社会产生了巨大的影响，道教的兴起从神仙体系的建立到炼丹、修行、符咒之术都在很大程度上吸收了谶纬天学。

**关键词：谶纬；天文历法；天学思想；星占理论**

# Abstract

***Tian***(天) theory of ***Chenwei***（谶纬） based on the ancient astronomical calendar knowledge, for the purpose of exploring the relationship between Heaven and man, with the divination, astrology as the basic tools to study how to form and operation and changes in the law of the universe, celestial bodies, and astronomical phenomena. The study including the relationship of Heaven and man, Heaven and nature, Heaven and society. According to the study, ***Yin-Yang***（阴阳） and ***Five- Elements*** theory, interaction between Heaven and mankind theory, the relationship between Heaven and human society theory, which offered to the core of political theory. Astronomical calendar is its "body", ***Tian*** theory is its "essence", Divination and astrology is its "technique." These three theories together form a content and logic relatively integrity of ***Tian*** theory of ***Chenwei***.

Knowledge of astronomy and calendar is the carrier of ***Tian*** theory of ***Chenwei***. Its content is comprehensive, occupying an important theory share in ***Tian*** theory of ***Chenwei***. It also has a certain significance in the history of astronomy. However, due to the astronomical calendar is just the carrier of ***Tian*** theory of ***Chenwei***, not the final destination, its content is mainly the most common and prevailing astronomical calendar knowledge, even not consistent with the astronomical calendar of court used.

A series of thought on the ***Tian*** is the core of ***Chenwei***, which including cosmology theory, celestial body theory, astronomical phenomena theory and to explore the relationship between Heaven and man Theory. With these theories, ***Chenwei*** put forward many insights. These theories have a common starting point and destination – Interaction of Heaven and mankind. Through the universe, celestial, astronomical research, ***Chenwei*** patiently demonstrated the correctness of the interaction of Heaven and mankind thinking. As a result, ***Chenwei*** is accepted as the national religion, which is a long-term effort since confucian ***Dong Zhongshu***（董仲舒）, who believe the theory can be the national religion.

Astrology Divination theory is the practice tool of ***Tian*** theory of ***Chenwei***. Political, military, natural disasters are the important test object of astrology divination, and ***Yin-Yang*** and ***Five-Elements*** theory is the foundation and the basic framework. Beside these, it also absorbed some ancient phrases of divinatory symbols and legends, and then resign prevailing doctrine of astrology, to form a integral structure, large content,

distinctive horoscope theory. One of the most characteristic and the large impact on future generations is the theory about the dividing line as well as the two ***Yaoxing***(妖星) system, both of which are largely represent the characteristics and achievements of Astrology Divination of ***Chenwei***.

The content of ***Tian*** theory of ***Chenwei*** is a massive theory. Through the layers of analysis, finding it not only has its own internal logic, and its information is also valuable. From the perspective of the history of science, the ***Tian*** theory of ***Chenwei*** has rare inventions, but it preserved ancient astronomical calendar information for modern astronomy and history of science scholars, which is a rare object of research; It also provide nuanced observations for celestial bodies, and astronomical phenomena, which also promoting the development of astronomical observation activities. From the perspective of the history of ideas, the ***Tian*** theory of ***Chenwei*** proposed such as earth-moving theory, sciametry theory and sunspot theory, which showing ***Chenwei*** authors to think deeply about universe, celestial bodies, and astronomical phenomena. These theories largely inspired the later thinking and research on the universe, the heavens and the earth. From the view of divination and astrology theory, the ***Tian*** theory of ***Chenwe***i put forward many theory systems, which is useful for the construction of astrology theory. The ***Tian*** theory of ***Chenwei*** have made a valuable contribution to the ancient science of astrology development and improvement of the theory of astrology. Thus the ***Tian*** theory of ***Chenwei*** is valuable, not only an excellent thought of China's ancient ideology, but also cultural treasure, which is one integral part of our country's ancient culture. However, the ***Tian*** theory of ***Chenwei*** has its limited place. The limitations are mainly in its subjective, non-scientific side, as well as the formation of confusion arising from the content, duplicate or even contradictory.

The ***Tian*** theory of ***Chenwei*** is so huge that it has a long history. From the analysis of its text, we can find it was closely related with many older or contemporaneous literature. In terms of its cultural background, ***Chenwei*** can be traced back to the ***Yinshang***(殷商) culture of ***Dongyi***（东夷） culture system, ***Qi***（齐） culture and ***Chu***(楚) culture. Thus it can be said that the ***Tian*** theory of ***Chenwei*** inherit the ancient civilizations, nearly taking philosophers and thinkers thoughts which were the new development in the ***Han***(汉) Dynasty.

The ***Tian*** theory of ***Chenwei*** generated a profound impact in the society: Politically

speaking, the ***East Han***（东汉）emperors build the country and demonstrate the legitimacy of their political rights according to the ***Tian*** theory of ***Chenwei***. And change the ruling concepts and principles by calamity theory of the ***Tian*** theory of ***Chenwei***. In the aspect of academic, many astronomical theories of ancient astronomical calendar based on the ***Tian*** theory of ***Chenwei***. As to religion, Taoism's establishment of the gods system and alchemy, practice, surgery spells are largely absorbed the ***Tian*** theory of ***Chenwei***.

**Keywords: *Chenwei*; Astronomical and Calendar; *Tian* Thought; Horoscopy Theory**

# 绪论

## 一、写作缘起

我国古代长期普遍流行着一个基本的政治思想——君权神授。因而从有文字记载以来，各个朝代的君王无不为自己以及祖先编织各种美丽的神话，以鼓吹自己政权的神圣不可侵犯性。《诗经·商颂·玄鸟》曰："天命玄鸟，降而生商"，记载了商人祖先契的神话故事；周人的祖先姜嫄则是"履大人迹"而受孕生稷……在古人看来，人类社会有一个最高的法则和崇拜，那就是天。人类社会的政治、生活无一不要遵循天的领导，也要受到天的祝福和惩罚。为了更好地生活，人们便努力思考天行事的规律，思考天的喜怒哀乐，思考天与人的相处关系。

春秋至两汉时期，是古代历史中人们对天人关系的关注最为普遍的时期。从老子开始，道家、儒家、阴阳家、墨家甚至名家、法家，无一不以天人关系为思考的重点；天文、历法、礼制、音乐、医术等也多从天人相合的角度出发。可以说，天人关系是百家共同的核心思考点，对天人关系的理解的不同是诸子思想所以不同的重要区分点，对天人关系之思考也是促进文化和科学发生发展的催化剂。

进入汉代以后，对天人关系的思考已经不仅是思想学术界碰撞的焦点，更上升到国家政治层面：汉武帝在举贤良的诏书中一而再再而三地追问关于"天降命"、三代受命之符、灾异之变的缘起以及"天人之应"，董仲舒通过《春秋》的记录"观天人相与之际"，以《天人三策》应之，从而说服了武帝罢黜百家而独尊儒术。"儒""术"连称，其内核早已不是孔孟讲求仁、礼的儒学，而是以《春秋》灾异为特色的、探究天人关系的"术"。司马迁倾注一生心血写作的史家之绝唱，其根本出发点亦在于"究天人之际"。在西汉被立为官学的今文经学以学以致用为特色，这个学以致用即通过研究儒家经典探究天人关系，从而将儒家经典中所隐藏的天人理论应用到社会政治中，成为国家施政之大纲，确立了儒家经典宪法性的地位。

顺应这一潮流，集天人思想之大成者，便是谶纬之学。谶纬之学的渊源可以追溯到春秋战国时期的秦谶、赵谶、晋谶等，所谓"亡秦者胡"等，都是早期的谶言。

谶，便是一种预言。《说文》曰：“谶，验也。”《仓颉篇》曰：“谶书，河洛书也。”[①]这种预言通过神秘的方式，如托梦、神龟负载等，由神明透露给人们。《河图》、《洛书》是出现最早的谶书。进入西汉以后，随着阴阳五行说和方士之学更为广泛的流行，一些方士化的儒生利用这种谶言的思维方法来解说儒家经典，神化儒家的思想和人物，于是产生了纬。谶与纬也逐渐融合，产生了谶纬之学。由于汉代浓郁的神秘气氛，谶纬之学在西汉后期迅速兴起，上自君王重臣，下至儒生方士，人人言谶纬。汉末各种势力也都援引谶纬为自己政权的合理性提供依据。东汉建立以后，得益于谶纬之学的光武帝为统一国家言论，稳定朝纲，先后命薛汉、尹敏等校定图谶，“宣布图谶于天下”，钦定谶纬八十一篇。谶纬之学在整个东汉被尊为内学，成为政府施政行令的总纲，渗透到社会、政治、文化、思想的各个方面。

谶纬之学以阴阳五行学说、符命灾异思想为基础，以儒家经典为依托，通过历代神帝圣王们的神秘故事，论述天命圣统递传之大法，探究天人相处之诀窍，分析上天奖惩之原则，解读天象异变之徵验，为人天相处、帝王施政确立一个基本依据和最高准则。因此，从内容上看，谶纬涉及天文、地理、经学、历史、政治、宗教、方术、动植物等多个方面的知识；从思想上看，谶纬兼及阴阳五行、符命灾异、天人感应等阴阳家说，礼乐思想等儒家学说，神仙方术等道家思想，以及黄老刑德思想等百家之言。可以说，谶纬之学是两汉思想最真实也是最具代表性的写照。谶纬文献则是我们研究汉代学术思想文化的最全面、最重要的史料。

谶纬中的天文术数之学以天为研究对象，深入论述天、天体、天象与人类社会政治的密切关系，是谶纬天人思想的核心之所在。要全面认识谶纬，深入地研究谶纬的思想学说，就必须要正确地把握谶纬中关于天文术数的内容。然而，对于这些内容，除一两篇零星的学术文章外，从未有人对其进行系统的梳理和深入的研究。这主要是因为题目本身的难度较大。对谶纬中天文术数之学进行研究，难度有二：一是谶纬文献本身诘屈聱牙，再加上后来损毁严重，更增加了对其理解的难度；二是古今学科的设置不同，对天文术数文献的解读需要十分专业的古今天文知识和术数知识，二者本身就是十分艰涩的学科，少有人涉足，而研究谶纬的天文术数资料必须要求这种文理兼备、古今贯通的学术背景。

笔者自 2008 年入学以来，一直跟随郑杰文先生从事谶纬佚文的整理工作，对于

①《文选》张衡《思玄赋》注引。

谶纬文献有了较为全面的把握，也对谶纬之学产生了浓厚的兴趣。2010 年，笔者选择谶纬关于恒星部分的记载与《史记·天官书》的恒星记载进行比较研究，作为硕士学位论文，从此为研究以探讨天人之际为立足点和归宿的谶纬之学发掘了新的视角。之后，笔者继续学习古今天文学，并借助于学校的交流项目到东京大学跟从古天文学界泰斗薮内清的弟子——中国科技史界著名学者川原秀城先生研讨古天文的各种疑难问题，打下了古代天文历法学科的坚实基础，为进一步研究谶纬当中的天学资料，积累了必要的文理交叉的跨学科知识。因此，笔者以谶纬中关于天文术数类的资料为研究对象，撰写了该论文，以期为深入研究谶纬之学打开一片新的领域，对于谶纬文献的解读、谶纬思想的研究以及更加全面地把握两汉社会思想文化，贡献绵薄之力。

## 二、研究现状与文献综述

从魏晋开始，统治者便对谶纬之学严加打压。隋朝时期，谶纬著作遭到统治阶级的严厉禁毁，谶纬文献迅速散佚。直至明代，始有人开始对谶纬文献的辑佚整理工作。清代是辑佚之学的辉煌时期，也是谶纬文献辑佚的振兴时期。近年来，人们逐渐发现谶纬文献的价值，研究谶纬的学者们日渐增多。当代关于谶纬的研究，海内外共有三个重镇：中国大陆、中国台湾地区和日本。大陆地区的成果以钟肇鹏的专著《谶纬论略》为代表，此外徐兴无先生从文化的视角出发，研究谶纬之学与汉代文化建构之关系，在政治文化领域开辟了谶纬研究的新天地。也有一些学位论文致力于探讨谶纬问题，如李梅训的博士学位论文《谶纬文献史略》、彭越的硕士学位论文《谶纬与两汉政治》等，另外还有一些学术文章对谶纬中的一些问题进行讨论。台湾地区以陈槃为代表，其主要研究成果为专著《古谶纬研讨及其书录解题》。在陈槃的影响下，台湾也涌现出一批知名学者来从事谶纬文献的研究，如吕凯、王令樾、黄復山等人，都对后人研究谶纬文献开辟了道路。日本学界一直有学者从事谶纬文献的研究工作，现在常用的谶纬文献较好的辑本就是由日本学者安居香山和中村璋八整理的《纬书集成》。现在，由董治安先生主持编撰的《两汉全书》对谶纬资料收罗宏富，有过于河北版《纬书集成》与上古版《纬书集成》，笔者有幸参与这一项目，得以利用其中丰富的资料。

通过上面的分析可以看出，目前对于谶纬的研究多数是从文献的角度入手，考

辨谶纬文献的篇目、论证某些佚文的真伪、探讨现存谶纬辑本的版本流传等，从宏观上整体把握谶纬思想的成果较少（只有《古谶纬研讨及其书录解题》和《谶纬论略》两种）。目前对于谶纬文献中天学观念的研究还不成熟，仅仅局限于少量的论文之中，如刘乐贤的《纬书中的天文资料——以<河图帝览嬉>为例》[①]等等，至今还无人对谶纬中的天学资料进行系统整理与研究。

## 三、“谶纬天学”的界定与研究思路

所谓“天学”，即与“天”有关的知识、思想、理论。在谶纬当中，它既包含着客观的天文历法知识，也囊括了对宇宙、天体、天象、“天”以及天人关系的思考，还蕴藏了崇拜、占验、禳救等具体的理论和方法，是整个谶纬之学的核心。天文历法是谶纬天学所依托之“体”，天学理论是其“道”，星占是其“术”。三者密不可分，使得谶纬天学成为一个博大、自洽、完整、说服力极强的思想体系，在思想、文化、政治、社会、宗教信仰中都产生了巨大的影响。

正因谶纬天学的多层次性，本文首先从三个方面来展开，依次解读其“体”，剖析其“道”，再研究其“术”，将谶纬天学驳杂、深奥的内容和思想，分别从天文学、哲学、星占学三个角度进行整理和解析，进而将谶纬天学作为一种完整、有序的文献和学说呈现出来。在此基础上，以前三章内容的考析、研究为依据，对谶纬天学的价值与不足进行评价，促进学界对于谶纬天学以及整个谶纬之学有更加客观、全面的认识。随后，再探究谶纬天学产生的背景及其思想、文化来源，并以谶纬天学为切入点揭示谶纬之学在两汉之际骤然兴起的历史原因与社会背景。最后，对于谶纬天学在历史上的影响，分别从政治、学术（天文历法之学）、宗教角度进行阐发，使得我们对于谶纬天学在历史文化中的意义有一个更为完整的了解。

由于谶纬天学的独特性与复杂性，对于它的研究也不能仅采用纯文献学或其它某单一学科的知识来解决。因而，笔者根据研究的视角不同，采用了多种学科交叉的方式来进行研究。第一章主要从古天文、历法的角度进行考释，因而应用了许多天文、历法、气象学等理工科的知识；第二章主要从宇宙论、天体论、天人关系等角度进行研究，因而吸取了许多哲学、物理学、天文学等的理论；第三章主要从星占学进行解读，因而采用了许多星占、术数的架构；第四章是从古代文化的角度进

①朱玉周的博士学位论文《汉代谶纬天论研究》主要从思想史的角度进行研究，与此论题相距较远。

行探析，因而综合了文化史、考古学、原始宗教学、古文字学等多种学科的研究成果。第六章在研究谶纬天学对道教之影响时，也采用了许多道教的知识、文献和典籍。

谶纬天学究竟是不是像它所呈现出来的那样荒诞、杂乱？谶纬天学中有没有科学的成分？谶纬是怎样兴起的？谶纬天学的意义何在？在历史上是否产生过影响？产生过什么样的影响？让我们带着这些问题，逐步揭开谶纬神秘的面纱，还原它的本真吧！

# 第一章　谶纬天文历法资料研究

## 第一节　谶纬天文资料研究

谶纬天文资料主要包括谶纬中对于诸天体较为客观的记录，它包括对于经星星名、星数、位置、入宿度等的记载；对于五纬运行状况的记录；对于彗星、流星等其它天体的形状、运行等的描述等内容，是比较接近于天文科学的资料。

### 一、经星

谶纬资料中经星的结构框架，据《春秋合诚图》中载：

天不独立，阴阳俱动，扶佐立绪，合于二六，以三为举，故三台六星，两两而比，以为三公。三三而九，阳精起，故北斗九星以为九卿。三九二十七，故有摄提、少微、司空、执法、五诸侯，其星二十七，以为大夫。九九八十一，故内列倍卫阁道即位扶匡天子之类八十一星，以为元士。凡有百二十官，下应十二月。[①]

不过，这一论说只是谶纬对于经星的理想构造。天上的星空毕竟难以达到谶纬作者们的理想状态，笔者通过研究，发现谶纬资料中的经星仍然大致延续了《史记·天官书》的五官结构，以中官的北斗星和其它四官的二十八宿为经星的主框架，并呈现出向三垣四象结构演变的趋势。以下分而述之：

#### （一）北斗

中官辖天极、勾陈等诸多重要的星官，然而在谶纬看来，北斗星无疑是中官最重要的星官，谶纬中关于北斗的记载比比皆是，更有《春秋运斗枢》一篇专论北斗。因而在谶纬当中，北斗即为中官的突出代表。谶纬中详细记录了北斗一官所辖星数、各星星名以及北斗的指示功能等。

首先，关于北斗各星的星名。如下：

《春秋运斗枢》：（北斗七星）第一魁，第二旋，第三玑，第四权，第五衡，第六开阳，第七摇光。第一至第四为魁，第五至第七为标，合而为斗。[②]

《春秋合诚图》：斗第一星名枢，二名璇，三名玑，四名权，五名衡，六名

①《五行大义》卷五《论官》第二十。
②《史记·天官书》索隐。

开阳，七名标光。[①]

对北斗每颗星进行单独命名，据今天所见，开此先河者，便是谶纬。此名称系统后来成为我国古代关于北斗七星的标准称谓，司马贞作《史记索隐》时也引用此说为《天官书》作注。

其次，关于北斗的星数，谶纬多记为七星，如《尚书纬》曰："璇、机、斗、魁四星，玉衡、杓、横三星，合七，齐四时五威。……故为七政。"[②]《春秋文曜钩》曰："北斗七星，主九州。"[③]但谶纬中还同时存在着九星的说法。如《春秋纬》曰："立三台以为三公，北斗九星为九卿，二十七大夫内宿部卫之列，八十一纪以为元士，凡百二十官焉，下应十二子。"[④]又曰："彗星出北斗九星中，九卿反。"[⑤]那么，另外两星是指什么呢？《史记·天官书》曰："杓端有两星。一内为矛，招摇。一外为盾，天锋。"这矛盾二星合北斗七星便成为北斗九星。[⑥]由于此二星都是视星等3.0以上的亮星，且居于北斗斗柄"杓"的延长线上，因此在早期主要协助斗柄指示方位。所谓"杓携龙角"，其中也有此两星的功劳。然而从以上佚文中，我们可以看出，谶纬将此两星加入北斗，更主要是为了方便地与"九"（如九州、九卿）对应。有基于此，北斗九星说也发展开来，在《五行大义》、《云笈七签》等后世著名的天文星占和道家典籍中多载有九星之说。考察《星经》等其它占验类典籍，北斗以九星之数出现，也往往是为了配合分野、建除等占验。可见，以北斗为七星，是天文学的说法；以北斗为九星，则纯粹是星占学的规定。

最后，关于北斗的指示功能。谶纬中北斗的指示功用共有两种，其一是指示时间，其二是指示空间。首先，指示时间。以北斗斗柄所指方向的不同来定时节，是我国十分久远的授时系统，称为"斗建"。《夏小正》曰："（一月）初昏参中，斗柄县在下。""（六月）初昏斗柄正在上。"以斗柄在上和在下来定一月和六月，正是斗建的早期表现。后来，人们将北斗在天空中的周天视运动轨迹进一步分为十二份，以指示十二个月，并以十二支之名与之相配。在谶纬中也有利用北斗的运转而授时的记载，而且十分明确详细。如《孝经援神契》所载：

---

①《五行大义》卷四。
②《五行大义》卷四。
③《天中记》卷十三。
④《春秋公羊传·桓公八年》疏。
⑤《唐开元占经》卷九十。
⑥关于招摇与天锋的认定，学界存在争议，卢央（《中国古代星占学》）等人认为是牧夫座的λ与γ二星，笔者经过对星的位置和亮度等的详细考察，认为当是牧夫座γ与ε二星。限于篇幅，此处不再详述。

立春后十五日，斗指寅，为雨水。正月中，雨水中气，雪散为水也。雨水后十五日，斗指甲，为惊蛰。……谷雨后十五日，斗指巽，为立夏。……斗指子，为冬至。至有三义，一者阴极之至，二者阳气始至，三者日行南至，故谓为至。[①]

这里谶纬为了通过北斗来确定二十四节气，将其运动轨迹细分为二十四份，十五天为一份，引入十二地支和甲乙丙丁庚辛壬癸八个天干以及艮[②]、巽、坤、乾四个卦名，交叉为其命名。这使得北斗的授时意义更加突出，也具有更大的实用价值。

然而，北斗由至少七颗星组成，且组成弯曲的斗形，并不在一条直线上，所谓斗建，具体是以哪个部分所指为准呢？谶纬与《史记·天官书》一样，也认为斗建当有三种。

《春秋纬》曰："用昏建者杓，华山以西南。夜半建者衡，以殷中州河、济之间。平旦建者魁，海岱以东北也。"[③]

其一是用杓即斗柄来指示；其二是以玉衡一星与北极星（当时为帝星）的连线作为指针；其三是以魁即北斗首部作为指针。那么三个指针由于位置不同，所建之时也不同。若杓黄昏时指寅，那么玉衡指针则于夜半时指寅，而魁则至平旦时方指寅。当然，后世常用的还是第一种斗建方式。[④]

北斗作为大辰之首，其功能不仅仅是指示时间，它还有非常重要的空间指示功能。北斗距北极很近，能够很好地帮助人们辨明方位，因而在世界其它文明古国的历史上，也是重要的指示星。然而在我国，北斗不仅仅是北方的标志，人们还利用它指示天空中的其它星座。谶纬文献中也有利用北斗指示星座的记载，如《春秋纬》曰："北斗杓携龙角，衡殷南斗，魁枕参首。"[⑤]

北斗的斗柄通过招摇、天锋二星恰好可以延长至大角星和左右摄提附近，即"杓携龙角"；玉衡与南斗相对，即"衡殷南斗"；而北斗的首部魁正好对着参宿，也就是所谓"魁枕参首"。这一点用图来表示，则更加容易理解：

①《两汉全书》，第19503—19507页。
②《乐动声仪》曰："坎主冬至，乐用管。艮主立春……震主春分……巽主立夏……离主夏至……坤主立秋……兑主秋分……乾主立冬。"《古微书》卷二一。
③《唐开元占经》卷六十七。此段话当出自《天官书》，然谶纬加以引用，说明谶纬之学在斗建的问题上与太史公所见一致。
④关于杓建，今人也有不同的看法，据陈久金先生之说，至少有两种：十二月建是以开阳、摇光两星的连线，指向大角及左右摄提的方向；《夏小正》的斗柄则是指玉衡、摇光与招摇、天锋的连线，指向心宿附近。而高平子、卢央、陈遵妫等学者亦有不同见解。此处参考各家意见，限于篇幅，不作过多探讨。
⑤《唐开元占经》卷六十七。

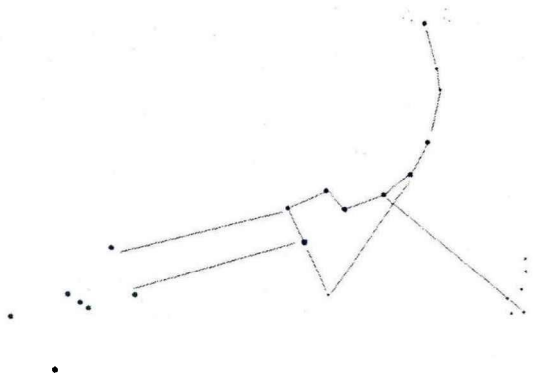

图 1—1[①]

通过北斗的指示，人们可以轻易地找到其它重要的星官，这也是北斗历来为人们重视，被奉为大辰的原因之一。

### （二）二十八宿

#### 1. 谶纬中的二十八宿体系

古代以月亮的运行周期为月，一个恒星月约为 27.322 天，大约为 28 天。以月亮在天空的恒星背景下日行一站，一个月便是 28 站。每一站由若干颗恒星组成，便有了二十八宿。二十八宿的诞生不是一朝一夕之事，也不是某个朝廷颁布法令强加定规而成的。它是伴随着早期各氏族部落的相互融合以及国家的逐步统一而产生的。从目前所见材料来看，二十八宿到汉代还至少存在着两种体系：石氏体系与甘氏体系。仅仅在同一本《史记》中，这两个体系也是并存的。《天官书》所用是石氏体系，《历书》所用则是甘氏体系。甘氏体系相对比较古老，所采二十八宿皆是较亮之星，但许多距离黄道赤道都较远，比如天狼星、弧星。石氏体系则应是后来调整过的，以邻近黄道为选择标准，对于星宿的亮度却要求不高，比如东井、舆鬼。石氏体系与甘氏体系，分别如下：

| | 石氏体系 | 甘氏体系 |
|---|---|---|
| 东官 | 角、亢、氐、房、心、尾、箕 | 角、亢、氐、房、心、尾、箕 |
| 北官 | 斗、牛、女、（虚）危、室、壁 | 建星、牛、女、虚、危、室、毕 |
| 西官 | 奎、娄、胃、昴、毕、觜、参 | 奎、娄、胃、留、浊、参、罚 |
| 南官 | 井、鬼、柳、星、张、翼、轸 | 狼、弧、注、张、星、翼、轸 |

表 1—1

①李约瑟：《中国的科技与文明》。（转引自卢央《中国古代星占学》，第 157 页。）

谶纬当中对于二十八宿的记载以石氏体系为主。《春秋纬》曰："列宿二十八，是日月五星之所由，吉凶之所由兆。"[①]所谓日月五星之所由，即是日月五星运行经过之处，也即黄道附近。可知谶纬中的二十八宿是排列在黄道附近的，属于石氏系统，谶纬中的其它佚文也同样证明了它的确以石氏系统为标准。

不过，在谶纬当中的只言片语也透漏出甘氏系统存在过的痕迹：

《尚书纬》：黑帝亡也，狼弧张。[②]

乍一看这条佚文，似乎很令人费解。《春秋纬》曰："狼弧张……张者，明也。"[③]黑帝作为北方之帝，与《天官书》中附属于西宫的天狼和弧星有何关系呢？为何黑帝亡时，天狼与弧星要更加明亮呢？实际上，在甘氏二十八宿体系中，天狼星与弧星是南宫七宿的前两宿。天狼星是全天最亮恒星，视星等为-1.45。弧星也有几颗视星等在 1.5 到 2.85 之间的较亮之星，且其形状独特，在夜空中极易分辨。据说早期先民正是模仿它的形状而制作出弓。《六家诗名物疏》卷二十引《古今姓纂》曰："黄帝第五子青阳生挥，为弓正，观弧星始制弓矢。"[④]《周礼·冬官·考工记》中也有"弧旌枉矢，以象弧矢"[⑤]的记载。正如醒目的参伐代表西宫星宿一样，天狼星与弧星在甘氏的二十八宿系统中，大约是可以代表南宫星宿的。故而北方之帝亡，作为与之相对的南宫代表的狼弧就自然要更加明亮了。

**2. 谶纬中的二十八宿距度**

古人为了更好地观测天象，以太阳运行为参照，认为太阳每天运行 1°，故将太阳运行的轨道划分为 365¼度。只有入宿度，而没有真正的赤经度与黄经度，在记录日月五星的运行情况时只言在某宿某度。这也正是二十八宿存在的意义之所在：为记录日月五星运行的参照物，日月五星之所停宿。由于每一宿都是由若干颗星组成的，为便于观测和计算，每一宿都选定了一颗星作为距星。下宿距星到本宿距星之间的赤经差便是本宿的赤道距度，简称距度[⑥]。日月五星运行至某宿的范围内，便以该天体在天赤道上的投影与其所在宿的距星的投影之间的角距离来定其"入某宿多

①《唐开元占经》卷六十。
②《唐开元占经》卷六十八。
③《两汉全书》，第 19176 页。
④（明）冯复京：《六家诗名物疏》，卷二十。
⑤《周礼注疏》卷四十。
⑥另有黄道距度，即过本宿距星与下宿距星的两条赤经线所夹的黄道弧长，为本宿的黄道距度。赤道距度产生较早，使用也较广泛。

少度”，称为入宿度[①]。二十八宿各宿的距度合起来恰为 365¼度。大概是由于对距星的选取不同，不同的天文学派所划分的各宿的距度也有所不同。至少在汉代时仍有今度与古度两种距度，夏侯灶墓出土的观星圆盘上刻的便是古度，《洪范五行传》中也有古度的记载，后被《开元占经》所引。《淮南子·天文训》中也记录了西汉初年的二十八宿距度值。汉初古今度具体如下表：

| 宿名 | 《淮南》今度 | 古度 | 宿名 | 《淮南》今度 | 古度 |
|---|---|---|---|---|---|
| 角 | 12 | 12 | 奎 | 16 | 12 |
| 亢 | 9 | 9 | 娄 | 12 | 15 |
| 氐 | 15 | 17 | 胃 | 14 | 11 |
| 房 | 5 | 7 | 昴 | 11 | 15 |
| 心 | 5 | 12 | 毕 | 16 | 15 |
| 尾 | 18 | 9 | 觜 | 2 | 6 |
| 箕 | 11¼ | 10 | 参 | 9 | 9 |
| 斗 | 26 | 22 | 井 | 33 | 29 |
| 牛 | 8 | 9 | 鬼 | 4 | 5 |
| 女 | 12 | 10 | 柳 | 15 | 18 |
| 虚 | 10 | 14 | 星 | 7 | 13 |
| 危 | 17 | 9 | 张 | 18 | 13 |
| 室 | 16 | 20 | 翼 | 18 | 13 |
| 壁 | 9 | 15 | 轸 | 17 | 16 |

表 1-2

比照以上不同的古今距度系统，我们发现谶纬中关于二十八宿距度的记载也有古今两种系统并存。其中以今度系统为准，主要记载于纬书《春秋元命苞》中：

房四星，心三星，五度。有天子明堂布政之宫。[②]

须女四星，十二度，主布帛。[③]

营室星，十六度，主军士之粮。[④]

奎十二星，十六度，主武库之兵。[⑤]

毕七星，十六度，主边兵。[⑥]

① 入宿度一般是指赤道入宿度，后来也逐渐产生了黄道入宿度。
② 《两汉全书》，第 19211 页。
③ 《太平御览》卷八百一十八。
④ 《礼记·月令》正义。
⑤ 《北堂书钞》卷一百一十三。
⑥ 《礼记·月令》正义。

以上关于各宿的距度，皆与《淮南子·天文训》和《开元占经》中的《石氏星经》的记载一致，属于今度系统。然而，在《尚书考灵曜》中也同时保留了古度系统的痕迹：

斗二十二度无余分，冬至在牵牛所起。[①]

这很明显是说斗宿共二十二度，之后紧接着便是牵牛，而冬至点正在牵牛初。以斗宿为二十二度，这正是古度的做法。同样在《尚书考灵曜》中，还有一则佚文：

夏至日，日在东井廿三度有九十六分之九十三。[②]冬至日，日在牵牛一度有九十六分之五十七。[③]

倘若以今度来看，则太阳从夏至点到冬至点要行 189¼度，也即从夏至到冬至当有 189¼日，这很明显是错误的。但若以古度来计算，则从夏至点至冬至点恰有 $183\frac{60}{96}$日，与实际情况相吻合。由此可以看出，谶纬当中也是今、古度并存的。不过古度仅应用于对冬至点的描述上，而对二十八宿之距度，仍然是以今度来划分，可见今度系统在谶纬中是居于主导地位的。

纬书关于各官之距度，现仅存西官与南官，《河图帝览嬉》曰："西方之星，其属五十，共合八十五度。"[④]《河图》曰："南方属朱雀之神，其属六十星，合一百九度。"[⑤]这些也与《天文训》中西官 80 度、南官 112 度的记载有所差异。这种差异大概是与各自所选取的距星不同有关。

**3. 谶纬中的黄道记载**

以二十八宿距度为基础，在谶纬当中，也保留了对于黄道的记录，如下：

《河图》：二十八宿，各有行度。牵牛、女、虚、危、（室、）壁、（奎、）胃、昴诸宿，皆行日月之南，去其度九尺，毕之北七尺，参之北一丈三尺，贯井，出鬼南六尺，出柳北八尺，出七星、张北一丈三尺，行翼、轸北一丈三尺，贯角，行氐南二尺，行房左右股间，心北二尺，行尾北九尺，箕北六尺，行南斗，复至

①《后汉书·律历志》。
②《玉烛宝典》卷五。
③《玉烛宝典》卷十一。
④《唐开元占经》卷六十二。
⑤《两汉全书》，第 19605 页。

牛。日月之行度，即星之次舍行度。流星俱失之，故反其常。[①]

所谓“尺”，是古代运用目视的方法测量天体间距离的一种计量单位，其实际的大小与现代天文学中的度相当。[②]类似的材料也见于《开元占经》的《石氏星表》中，我们节引如下：

（角）在黄道外度。亢北四尺是中道。……（心）在黄道外三度半。尾北十尺是中道。……日月五星常贯牵牛中道也。……柳北六尺，是中道。七星北十三度，是中道。张北十三尺，是中道。翼北十二尺，是中道。轸北十三尺，是中道。[③]

两则材料在数值上十分接近，只有亢、心、尾、牛、柳、翼六宿稍有出入。之所以存在这种差异，一方面可能是后世抄录错误所造成。另一方面，大概是由于谶纬中的这几宿与石氏所选取的距星有差异，上文中不同的距度已经暗示了这一点。这些差异还表明，谶纬并非完全抄录石氏的说法，而是作了实际的观测。由于冬至点的退移，黄道也随之发生变化，根据心宿、尾宿处所载黄道的位置，石氏之说的数值要早于《河图》，而据柳宿和翼宿处黄道的记录，则《河图》反而比石氏更早。因此，很难说二者谁抄录了谁。但根据二者成文方式来看，观测黄道并利用二十八宿加以标志，则应是石氏的发明。谶纬更像是受到石氏的启发，在石氏基础加以总结和修正。

另外，需要指出的是，《河图》以牵牛“行日月之南，去其度九尺”的说法是错误的。根据当时黄道所在，牵牛星应位于黄道以北，大约九尺左右。而石氏以黄道贯牵牛的说法也是不准确的，这一说法大概与当时以冬至点位于牵牛的认识有关。

### （三）其它经星

《天官书》中仅有 91 个星官，500 多颗恒星。经过汉代天文学的长足发展，到张衡时，已有“中外之官常明者百有二十四，可名者三百二十，为星二千五百，微星之数盖万有一千五百二十”[④]。但碍于张衡著作的遗失，这些新被观测记录的星官却不存。然而，谶纬中的一些记录却在一定程度上可以弥补这一遗憾。据笔者研究，谶纬中新出现且被后世沿用的星官主要有天牢、天纪、华盖、内阶、市楼、宗人、宗星、七公、天斛、鱼星、长垣、常陈、四辅、野鸡、酒旗、土司空、天庾、天菌

①《两汉全书》，第 19605 页。按：原文本作“危奎壁胃”，但按照二十八宿顺序及实际情况，当作“危室壁娄胃”。
②详见王玉民《以尺量天——中国古代目视尺度天象记录的量化与归算》，济南：山东教育出版社，2008 年。
③《唐开元占经》卷六十至卷六十三。节引。
④《晋书·天文志》。

（困）、天廪、芻藁、玉井、附路、左更、右更、大陵[①]、天船、卷舌、司怪（主人）、天高、外屏、天弁、九坎等四十余星官数百颗星。这些星基本上皆为《晋志》中陈卓星表沿用，成为定纪。而今天所见谶纬佚文并不是完整的，因此另外应该还有许多新的星官。可知陈卓所定三家星表的 283 官并非晋人新的观测成就，其中很大一部分应在西汉后期以后就广为流传了。

## 二、五纬

古人以位置固定不变的恒星为“经”，相对地，便以穿梭在其中的、位置经常变化的行星为“纬”。古人早期主要认知了五大行星，谓之“五纬”。行星的视运行是十分复杂的，不过早在战国时期，我国的天文星占学家们就已经基本掌握了五纬的运行规律。刘歆《三统历》对五星的观测更加细密，较为准确地记录了五星的视运动轨迹，称为“五步”，确立了始见、顺行、留、逆行、伏这五种基本运行状态。此后，五纬见伏周期成为各代历法的重要组成部分，“五星推步”亦成为正史律历志的必备内容。

谶纬亦十分注意观察五星的运行，并总结出了五星运行的规律。关于岁星，《洛书》曰：“岁星日行十二分度之一，十二岁而周天，出东方曰晨，入西方以昏。”[②]关于荧惑，《春秋文曜钩》曰：“荧惑东行急，一日行一度半，其行东、西、南、北疾，兵各聚其下，主之以蔑，若自恣招祸，谋用战，顺之胜，逆之败。”[③]关于填星，《春秋纬》曰：“填星出，百二十日，反逆西行，百二十日，东行，见三百三十日而入，入三十日复出东方，运之常也。守度持节为纪纲，顺之吉，逆之凶。”[④]关于辰星，《洛书》曰：“春分二日，辰星在奎，晨见东方，十八日而晨入东方。夏至二日，辰星在井，晨见东方，十八日而晨入东方。秋分二日，辰星在氐，昏出西方，十九日而昏入西方。冬至二日，辰星在女，昏出西方，十九日而昏入西方。”[⑤]

岁星的运行周期大概是最早被人们掌握的，岁星的公转周期为 11.86 年，大曰等于 12 年。故古人按照岁星的运行将周天分为 12 次，或十二舍，岁星岁行一舍，

①大陵，《晋志》中三家星表作“太陵”，但《开元占经》所引《甘氏》、《石氏》皆作“大陵”，大与太古来通用，可知大陵与太陵同。
②《两汉全书》，第 19769 页。
③《唐开元占经》卷三十。
④《唐开元占经》卷三十八。
⑤《唐开元占经》卷五十三。

十二岁而周天。鉴于岁星的运行规律，人们便创立了岁星纪年，后来又演变为太岁纪年。谶纬此处言岁星日行十二分度之一，则十二日行一度，一年 360 日行 30°，一岁则一周天。此虽为约略之言，但也正反映了早期岁星纪年的观念。

关于荧惑，不知出于什么原因，虽然人们早就认识到荧惑有逆行的现象，但似乎并不注意荧惑的行度。汉太初以前的文献中，并没有荧惑行度的记载，就连专门记录五星运行的帛书《五星占》，都独缺荧惑行度。《天官书》中始载荧惑行度，但也比较粗略，有不少错误之处。谶纬中也无荧惑行度的完整记载，但上文中提到“荧惑东行急，一日行一度半”，已经比《史记·天官书》的记载要精确了。可知到谶纬时，已对荧惑的行度进行了十分详尽的观测，只是材料并未能完整地保留下来。所谓疾行，是与迟行相对的。汉代人们已经发现，行星的运行并不是匀速的，尤其在顺行时，有疾有缓。刘歆《三统历》“五步”中，金星和水星的顺行皆分为“顺疾”和“顺迟”。而所谓“行东、西、南、北”则分别是指其顺行、逆行以及行黄道之南、北，可知谶纬对荧惑的运行也是十分关注的。

关于填星的行度，谶纬以其始见后的顺行和逆行皆为 120 日，很明显，这也是约数。这其中并无留之日期，可知是合留而言之。依《汉书·律历志》引《三统历》之五行见伏周期，填星晨始见后先顺行 87 日，留 34 日，之后逆行 101 日，再留 33.04 日，再顺行 85 日，伏行 37.89 日，周期共为 377.9355 日。留的现象本发生在很短的时间内，虽则填星运行缓慢，也不会超过一两天，刘歆却以填星之留长达三十几天，可知其疏。而谶纬将留合入顺行和逆行之中，虽为混言，却反而比刘歆的析言更加准确。不过，今测得土星与地球的会合周期为 378.10 个地球日，谶纬却以填星一个见入周期为 360 日，此明显带有与一年 365 日相合的意味，倒是远远不如刘歆之说精密。

辰星是五星中比较独特的星。由于辰星距离太阳很近，与其最大角距离也不过 28°，因此其时常紧随太阳左右，与日同升同落，观测起来较为不便。据今所测，辰星的实际会合周期当为 115.93 日，公转周期为 87.97 日，大约相当于一个季节，谶纬以上关于辰星会合周期的记载与《天官书》中的记载相似，都含有许多理想化的成分，并不符合辰星真正的运行规律。直到刘歆《三统历》，对于辰星的观测记录才趋于精确。这些都说明对辰星的观测在古代较长时间内都十分粗疏，直到西汉后期时才取得了一定的进步，且这一进步的发现在短时间内并未被人们普遍接受。

## 三、客星彗星流星杂星气

除经星和五纬以外，古代天学资料中还有许多其它的天体，分别为客星、彗星、流星、妖星、杂星云气等。这些古天文学中的名词，无法与现代天文学中的名称一一对应。如古代的客星，今天能判断出的，有的是新星或超新星，有的是一种彗星，还有一些无法判断。古代的妖星，绝大多数实际上是一种彗星。而杂星云气许多时候只是一种大气现象。不过在古人的知识体系中，将这些都视作实际天体，对其进行详细地观测。谶纬当中也有许多与以上“天体”相关的内容，其中最有价值的是其关于彗星以及流星的记录。

首先，关于彗星。马王堆帛书中形态各异的二十九幅彗星图已经表明，我国古代对彗星进行分类，主要是依据彗头和彗尾的不同特点。依《开元占经》所引《石氏》之言，彗星根据形状不同，有四种名称：孛星、拂星、扫星、彗星。谶纬也十分关注彗星的尾巴，所以才说“五色之彗各有长短，曲折应象”，[①]即通过彗尾的长短和弯曲度对彗星进行区分，这是较为科学客观的分类方法。谶纬对彗星形状的描述主要有以下几种方式：

《春秋考异邮》：人主淫乱，尊卑无伦，则彗出形如帚。天下大饥，君臣悖逆，相寻干戈，则彗出形如茅，天下大乱。[②]

《春秋运斗枢》：彗星见后曲象旗，则王者伐枉逆。[③]

《春秋合诚图》：赤彗火精，如火，曜长七尺。[④]

《河图表纪》：黑色赤交彗星，长一丈余，贯钩陈中，其分大旱，大将军战流血，期二年。[⑤]

《春秋运斗枢》：彗星出西方如钩，长可四丈，名曰天搤。

《春秋演孔图》：彗星东出，长八丈，天下更政。[⑥]

《春秋运斗枢》：彗星长竟天者，人主亡。[⑦]

《春秋合诚图》：扫出尾、箕间，状如蓬百扫，臣专权。[⑧]

①《河图稽耀钩》，《古微书》卷三十三。
②《两汉全书》，第19383页。
③《唐开元占经》卷八十八。
④《太平御览》卷八百七十五。
⑤《两汉全书》，第19757页。
⑥《唐开元占经》卷八十八。
⑦《两汉全书》，第19323页。
⑧《唐开元占经》卷八十九。

由于谶纬资料损毁严重，以上或许只是九牛一毛。但以上佚文显示，谶纬对彗尾的观察是十分细致的，发现有的形如扫帚，有的状如拂尘。也有的较宽的甚至不止一条的彗尾，谶纬称之“象旗”。 还有的彗尾弯曲度很大，又比较细长，像钩一样。而那些长达数丈甚至长可竟天者，很明显是Ⅰ型彗尾，尾所“扫”到的地方范围十分大，在夜空中也非常引人注目。谶纬对长彗尾的观察非常仔细，发现从七尺、一丈余、四丈、八丈甚至竟天不等。谶纬也关注到彗星的彗头也有不同。《合诚图》中“状如蓬”的正是彗发比较发达的彗星。就这些描述来看，谶纬应当也存在有孛、拂、扫、彗等系统周密的分类方式的。《春秋考异邮》中“形如帚”、“形如茀”，实际上就是扫星和拂星。

谶纬还将一些特定的彗星加以命名，这与今天的思维方式很接近，说明谶纬认为许多彗星并非一现即陨的，而是像其它天体一样，会重复地出现。只是由于彗星的运行实在太过复杂，人们难以掌握其规律，因而谶纬将多次在同样的方位出现的，或形状接近的彗星命以专名。上文《春秋运斗枢》中的天搀的特点就是出现于西方，形状如钩一般。《春秋运斗枢》中还有天棓和天罚星，都分别是一种彗星的专名：“彗星出东北，名曰天棓。” “彗星出中央，正在人上，命曰天罚，受者国有丧。”[①]谶纬之所以重视彗星出现的方位，主要是用于占验的。谶纬在五方五行思想的统领下，常以彗星所出现的方向入占。但这种观念是十分可贵的，它离揭示彗星运行的奥秘实际上只有一步之遥。因而这种材料也是弥足珍贵的，对于研究一些周期彗星的回归是很有价值的。

流星在古代被看作是天之使者。《晋书·天文志》曰：“流星，天使也。”这种观念从谶纬中已见端倪，《河图》曰：“诸流星皆钩陈之精，天一之御也。”[②]天一为时人们心目中的至高神，而流星则为其乘坐的车马或为天一的侍从。因此在谶纬之中，流星常与一些福瑞故事相联系。据《太平御览》卷五所引《论语撰考谶》记载，将《河图》授予尧的五老，之后“飞为流星上入昴”。《孝经钩命决》曰：“流星贯昴纪，梦接生禹。”[③]所以谶纬中的流星有一类专名为使星。《春秋文曜钩》曰：“流星前如缶盆，后皎然白，其欲入时，施施如金散，此谓使星。”[④]流星既为天使，必然

①《唐开元占经》卷八十八。
②《唐开元占经》卷七十一。
③《太平御览》卷一百三十五。
④《唐开元占经》卷七十一。

为传达上天的旨意而来，上天的旨意则是根据地上人事政治的善恶而定，因此《春秋纬》曰："流星之象，必先感下国顺逆之气而动，非漫为飞越也。"[①]所以谶纬对流星的观测也是十分细致的，从形状、运动的轨迹、出现的方位等多个方面来关注流星。

古代流星按照其运行轨迹又可细分为流星、飞星。《晋书·天文志》曰："自上而降曰流。自下而升曰飞。"[②]谶纬当中的流星至少有流星和飞星两类。《河图》曰："流星大如缶，若瓮，行绝迹，名曰飞星。其迹著天，名曰流星。"《河图圣洽符》亦曰："飞星如瓮。"[③]可知，所谓飞星，首先体积较大，"如缶"、"若瓮"，从低向高运行，而且很快就燃尽，因而"行绝迹"；而流星，从上往下坠落，在燃烧的过程中在天空划下痕迹。《晋志》中的流星与飞星下又各有数种有专名的流星，如流星有天保、地雁、天雁、人主之星；飞星又有顿顽、解衔、大滑等。现存谶纬佚文中有专名的流星只有以下几种：

《河图圣洽符》：流星大如瓮，其光赤黑有喙者，名曰顿顽。

《春秋文曜钩》：流星有光，夜见墙垣而有声者，野鸡尽响，名天保，所止之野，大兵起。[④]

《尚书璇玑钤》：流星色青赤，名地雁，其所坠处，兵起。天雁，军中之精华也。[⑤]

顿顽，具有飞星的显著特征"大如瓮"，且在《晋志》中也是属于飞星的。地雁与天雁则是流星。据《晋志》记载，地雁是"小流星，色青赤"。而天雁亦"光而青赤"，不过"长二三丈"。可知天雁与地雁类似，只是天雁更亮更长。且天雁与地雁皆主战争，《晋书》亦载地雁 "所坠者起兵"，天雁为"军中之精华也"。可以看出，《晋书·天文志》中的流星之学受到谶纬很大的影响。

还有一些被后世列为瑞星或妖星的，谶纬也明确地指出它们实际上是一种流星：

《河图帝览嬉》：流星色明如半月，飞行至中央，亦名景星，国有喜庆。[⑥]

《河图帝览嬉》：流星夜见光，望之有尾，离离如贯珠，名曰天狗。[①]

①《两汉全书》，第19162页。
②《晋书》卷十二。
③《唐开元占经》卷七十一。
④《唐开元占经》卷七十一。
⑤（明）孙瑴：《古微书》，卷五。
⑥《两汉全书》，第19693页。

景星，始见于《天官书》，但太史公言“其状无常”，令人难以判断为何种天体或天象。天狗也见于《天官书》，言其“状如大奔星，有声”，貌似是大陨石。这里谶纬明确地记载，景星与天狗实际上都是流星，只是由于其形状特征不同，因而被赋予了专名，成为呈现同样特征的流星的类名。

谶纬还将流星的运动状态分为冲、突、击三种。《春秋文曜钩》曰：“流星之象，直前而入者，谓之冲。倏忽而过者，谓之突。两星适相抵触者，谓之击。”[②]流星本是转瞬即逝，很难观察，但谶纬却对流星的运行进行如此细微的观察，实属不易。

除了以上特征显著、可以归入小类的流星以外，谶纬还记载了形态各异的其它多种流星。从光芒上来说，有的生出“爪牙”，有的“光长五丈”，有的“有芒刺”，有的“有足”，有的有角，且不止一角，多者可达九角；从颜色上来看，有的“色如赤霞”，有的为“白流星”，还有黄、黑、青等多种颜色。基于流星瞬时性，能否真正观察得如此细密虽值得商榷，但这正显明了谶纬重视流星观测的态度。正因为谶纬对流星的深入研究，因而积累了丰富的流星知识，也启发了后世对流星的进一步探讨。在流星科学史上，谶纬确实做出了很大的贡献。

谶纬中关于日月的记载也很详细，但主要是侧重于占验的角度，这里不再详述。

通过对谶纬天文资料的梳理可以看出，谶纬天文资料内容丰富，从经星、五纬、日月到彗星流星，几乎已经囊括了古代天文科学的全部要点，且其中所含知识大部分是当时社会上比较先进的，甚至也在一些方面提出了独特而颇具进步意义的观点。可以说，谶纬中的天文之学是比较成熟进步的，对于后世研究两汉的天文学有着宝贵的价值。

## 第二节　谶纬历法资料研究

我们知道，绝大多数天体都是在自己的轨道上作周期运动，而历法则是计算其周期运动的规律，并根据这些规律安排人们的生产生活的一套制度。因而历法由若干要素组成，随着历法由粗陋到精密，历法中的要素也在不断增加。据今天所见谶纬资料，不能确定谶纬中有完整的历法，但其中仍然保留了早期历法的许多要素。对这些内容的研究，可以帮助我们了解谶纬历法资料的基本内容。

①《唐开元占经》卷七十一。
②《两汉全书》，第19287页。

## 一、冬至点

“年年岁岁花相似”，要研究天体重复性的周期运动，就必须为其确定一个起始点。在诸多的周期中，与人们关系最为密切的就是太阳的视运动周期，也就是“岁”[①]。因而太阳视运动周期的起始点也就显得格外为人们关注。在今天世界通用的格里历系统中，是以春分点作为历法中“岁”的起算点的，但在我国传统历法中，冬至点才是“岁”的起始点，因而冬至点是我国古代历法的最为基础的也是至关重要的要素。谶纬关于冬至点的记载有以下几处：

《尚书考灵曜》：斗二十二度，无余分，冬至在牵牛所起。[②]

又曰：夏至日，日在东井廿三度有九十六分之九十三。[③]冬至日，日在牵牛一度有九十六分之五十七。[④]

《乐纬叶图征》：天元以甲子朔旦冬至，日月起于牵牛之初。[⑤]

《河图括地象》：天左动，起于牵牛。地右动，起于毕。[⑥]

《孝经纬》：日在外衡，牵牛之初，冬至之日。[⑦]

前面已经指出，由于北天极也在围绕黄极作缓慢的圆周运动，因而导致冬至点沿黄道以每年 50.2786″ 的速度向西退行。《逸周书·周月解》曰：“惟一月既南至，……日月俱起于牵牛初度”。这是最早的冬至点的数值，其观测时间应当是在公元前 450 年前后的战国时期。古人最初并不知道冬至点退移的事实，因而以牵牛初度为冬至点的说法一直延续下来。秦朝以及汉初所采用的《颛顼历》以立春时日在营室 5 度，即是以冬至点在牵牛初度。谶纬以上的说法皆是以冬至点在牵牛初度，也是沿用古代的成说。不过正如我们在第一节中指出的那样，谶纬的牵牛初度采用的实际上是与刘向一致的古度系统。这样，较之今度，虽然记载相同，实际上却将冬至点向西移动了一点点。这大概是当时的人通过观测已经发现冬至点发生了明显的移动。据太初改历时的实测，当时的冬至点已经移动到了建星处，距离牛宿已十分遥远。但人们无法解释其与古代冬至点在牵牛初度记录的出入，只好以古今度这两套不同的

①“岁”与“年”不同，依《周礼·春官》郑玄注的解说，“中数曰岁，朔数曰年”。曲安京在其《中国数理天文学》一书中指出：“岁是一个天文概念，它的起点是冬至，太阳从冬至点运动到下一个冬至点的时间，是一个回归年。”“年是一个历法概念，从正月初一到下一个正月初一，被称为一年。”

②《后汉书·律历志》“所起”作“初”。

③《玉烛宝典》卷五。

④《玉烛宝典》卷十一。

⑤《后汉书·律历志》。

⑥《玉海》卷二。

⑦《北堂书钞》卷一百五十六。

计量系统来解释。

而《尚书考灵曜》关于两至日时日躔所在，正如我们在第一节中论述的，它们并非是谶纬当时的实测值，而应是保留的战国时期的记录。只是由于人们难以接受冬至点发生改变的事实，因而继续沿用早期的观测数值。这种现象不仅发生在谶纬之中，也体现在许多天学大家的记载之中。刘歆在改编《太初历》为《三统历》时，无视《太初历》中“日月在建星”的实测记录，依然以牵牛初为冬至点进行各种推算。贾逵虽然支持东汉《四分历》将冬至点定在斗21¼度的做法，但他也并未认识到冬至点的移动，而是利用古今度不同强加解释，也是错误的。通过潘鼐等天文工作者的研究，我们知道，古今度的不同主要是由选取的距星不同而造成的。[①]距星是古代为了确定和测量天体在天空中的位置，在二十八宿中选定的标准星。而各宿的距度则是该宿距星在天赤道上的投影与下一宿距星的相应投影之间的角距离。今度系统中，牛宿的距星为牛宿一，今度系统中则为牛宿二。即是说，牛宿的距星向西移动了。从牛宿今度为8度，古度为9度来看，则牛宿的距星从今度到古度，向西移动了大约1度[②]。而斗宿在今度系统中的距星为斗宿一，其在古度中的距星应为斗宿五，即向东移动了大约3度。则从古度的牵牛初度到今度的21¼度，中间仍有将近4度的差距。因此，古今度的不同并不能很好地解释冬至点改变的事实。贾逵的说法正是其受到陈旧观念束缚的表现。所以，在当时的知识水平的局限下，谶纬依然沿用旧说的冬至点，也是情有可原的。

## 二、历元

天体的运动有起点，作为历法，也要有进行各种推算的起算点，这个点就称为“历元”。我国早期的历元主要有上元和近距历元两种。上元是多种周期的共同起点，因而推算起来较为复杂，数字也十分庞大。而近距历元只是回归年与朔望月的共同起点，虽然有时还要加上干支为“甲子日”的条件，但推算起来比上元简单得多。例如《太初历》以太初元年前十一月初一甲子日为历元，因为按照测算，当时正好是“十一月初一，甲子夜半朔旦冬至”，[③]即日月同经，且正在冬至，又逢初一，是回归年与朔望月的共同起点。而刘歆在《三统历》中又加入了五星周期的共同起算

①潘鼐：《我国早期的二十八宿观测及其时代考》，《中华文史论丛》，1979年第3辑。
②据唐一行《历议·日度议》“古以牵牛上星为距，太初改用中星，入古历牵牛太半度。”（载于《新唐书》卷二十七）则牵牛距星向西变化不到一度。
③《史记·历书》。

点，这就是上元。由于要满足这复杂的条件，《三统历》的上元积年数字就比较大了，距太初元年这个近距历元达143127年 。后世在上元中又不断加入月亮位于近地点、岁必须在甲子等条件，使得上元积年越来越大。据今所见谶纬佚文，可知谶纬中大致也存在着两种历元：

《乐纬叶图征》：天元以甲子朔旦冬至，日月起于牵牛之初。[①]

《礼稽命征》：起于太素十一月阏逢之月，岁在摄提格之纪。[②]

《尚书考灵曜》：甲子冬至，日月五纬，俱起牵牛，日月若编珠。[③]

《乐纬叶图征》中的“天元”，就是历元，其要求为“朔旦冬至，日月起于牵牛之初”。朔，即为朔望月的起点，是天象上的月首。旦，特指农历初一，为历法中的月首。牵牛之初，为谶纬的冬至点。这句佚文实际上是说，作为历元的条件有：甲子日、初一、日月合经、都位于于冬至点。这就与《太初历》对历元的要求一致，均为近距历元。

《礼稽命征》加入了“十一月阏逢之月”以及“摄提格”之岁，即以“甲寅”年为历元；《尚书考灵曜》又加入了五纬与日月俱起牵牛的条件，这就在近距历元中又加入了岁星纪年、干支纪年和五纬周期起点的计算，使得此历元为干支、回归年、朔望月、五星运动的共同起点，这与《三统历》对历元的设置相近，为上元。

确立了历元，就要确立各种天体运行的周期，也即各种不同层次的历法周期。谶纬中无此历法周期体系的完整记载，仅存佚文如下：

《乐协图征》：天元以甲子朔旦冬至，日月起于牵牛之初，右行二十八宿，以考王者终始。或尽一，其历数或不能尽一，以四千五百六十为纪，甲寅穷。[④]

据今所见文献，《汉书·律历志》所载《三统历》大概是最早确立各种历法周期体系的资料。这一体系为：章、蔀、纪、元。章为闰周，条件是冬至、合朔，一章为19年，但合朔的确切时间并不在夜半；蔀为闰月与时辰的共同周期，条件为冬至、合朔、夜半，一蔀为四章，76年，但合朔之日并不在甲子日；纪为月、时、日的共同周期，条件为冬至、合朔、夜半、甲子日，一纪为20蔀，1520年，但此周期不能被60整除，故不能满足六十甲子周期年的条件；元为月、时、日、年的共同周期，

①《后汉书·律历志》注。
②《太平御览》卷一。宋本《御览》“月”原作“日”，误。
③《初学记》卷二十七。
④《后汉书·律历志》注。

条件为冬至、合朔、夜半、甲子日、甲寅年，一元为三纪，4560 年，同时也满足了六十甲子周期年的要求。因此，《乐协图征》曰“甲寅穷”。这里的“纪”实际上是《三统历》体系中的“元”。宋均注曰：“纪，即元也。”甚是。而更早期的《淮南子·天文训》曰：“正月建寅，日月俱入营室五度。天一以始建七十六岁，日月复以正月入营室五度无余分，名曰一纪。凡二十纪，一千五百二十岁大终，（三终，）日月星辰复始甲寅元。”它的一纪为 76 岁，相当于《三统历》的一蔀，而大终的一千五百二十岁才相当于《三统历》的一纪，三终则为一“元”。从这里也可以看出历法中周期系统逐渐确立的过程。纪、元的早期含义似乎是比较混乱的，但都指代一个时间周期。但后来，经过刘歆《三统历》之后，才逐渐确立了章、蔀、纪、元的不同体系，元与纪才有了明确的区别。汉语中常以“纪”“元”连称，指代一个时间的起点，正是早期历法中“纪”“元”意义相似、可混称的这一现象的遗留。

## 三、岁、月、日、时（日月运行与日影变化）

### （一）岁实

回归年的数值，在我国古代历法中，称为“岁实”。[①]岁实是一部历法最为基本的数值之一。《尚书考灵曜》曰：“日行一度。”[②]《春秋元命苞》又曰：“天有三百六十五度四分度之一，布在四方。日，日一历，无差迟，使四方合如一。”[③]则一岁有365¼日，这正是古代早期最为通行的四分历。我国早期历法较为粗疏，主要采用四分历，如春秋战国时期包括《颛顼历》在内的古六历，皆以 365¼日为岁实。但太初改历时，采用了 365.2502 日的岁实。按照现代理论推算，汉代的回归年数值应为 365.2423 日，很明显，《太初历》比古代历法岁实的数值还要大，这就导致历法后天的问题越来越严重。从这一点上来看，谶纬回归四分历的做法是具有一定价值的。因此，受到谶纬很大影响的东汉，也废弃《太初历》而改用《四分历》，重新恢复 365¼的岁实。

### （二）朔策

关于朔望月的长度，谶纬仅《尚书考灵曜》存有如下佚文：

①按：近期一回归年约为 365.2422 日。
②《尚书·尧典》正义。
③《五行大义》卷四。

日行一度，月行十三度十九分度之七。[①]

九百四十分为一日，二十九日与四百九十九分为一月。[②]

日岁周天，为十二月，月一岁不尽周天十九分次之七，故闰者月之余也。[③]

周天365¼度，日日行1度，月日行$13\frac{7}{19}$度。又以940为日法，以$29\frac{499}{940}$日为一个朔望月。则日行一周天时，月行$13\frac{7}{19}$周天，减去日所行，则一年应为$12\frac{7}{19}$个月。但一年仅有12个月，故“月一岁不尽周天十九分次之七”，这就是月之余。闰月便是积月余而成。因此，《尚书考灵曜》采用的应为十九年七闰法。以上这些数值与计算方式皆与东汉《四分历》同。为帮助理解，现将《四分历》有关文字抄录如下：

日日行一度，亦为天度。察日月俱发度端，日行十九周，月行二百五十四周，复会于端，是则月行之终也。以日周除月周，得一周（月）周天之数。以日一周减之，余十二十九分之七，则月行过周及日行之数也。为一岁之月。以除一岁日，为一月之数。月之余分，积满其法，得一月。月成则其岁月大。[④]

那么是不是谶纬抄录了《四分历》呢？笔者认为并非如此。实际上，以上朔望月的长度以及闰法等，既非《尚书考灵曜》首创，也非东汉《四分历》的新解，而是古六历共同的法数，是所有四分历的特定数值。[⑤]谶纬此说，正是沿用了古代四分历的法数。但这些法数都比汉武帝改用的《太初历》更加精密。太史公也认为四分术以上数值更善，只是由于《太初历》将自己采用的数值与乐律相联系，神乎其说，博得了汉武帝的赏识，太史公只好将自己的见解《历术甲子篇》写入《史记·历书》中。谶纬同样采用四分术，可知在西汉时期，《太初历》虽行于官府，而大众心中更为认可的仍是古代的四分历。这也应是东汉回归四分历的原因之一。

### （三）昏旦中星

黄昏、黎明时位于正南方天空中的恒星，分别称为昏、旦中星。通过观察昏旦中星的变化而确定时节，在我国则有着悠久的历史。《尧典》关于四仲中星的记载，是我国最早的昏中星的观测记录。而据《吕氏春秋》十二月纪可知，至迟到战国时期，就已经出现了十二个月昏旦中星的系统记录。仅节引其四仲昏旦中星如下：

---

①《尚书·尧典》正义。
②《礼记·月令》正义。
③《唐类函》卷六注引。
④《续汉书·律历志下》。
⑤此说据《中国古代历法》第216页所载四分术法数的数值。

仲春之月：日在奎，昏弧中，旦建星中。

仲夏之月：日在东井，昏亢中，旦危中。

仲秋之月：日在角，昏牵牛中，旦觜觿中。

仲冬之月：日在斗，昏东壁中，旦轸中。

而在《尚书考灵曜》中，也出现了类似的记载：

仲春一日，日出卯入酉，昴星一度，中而昏，斗星十二度，中而明。仲夏一日，日出寅入戌，心星五度，中而昏，营室十度，中而明。仲秋（一日），日出卯入酉，须女四度，中而昏，东井十一度，中而明。仲冬一日，日出辰入申，奎星一度，中而昏，氐星九度，中而明。卯酉阴阳交会，日月至此为中道，万物盛衰出入之所，故号二八之门，以当二八月也。①

看得出，较之于《吕氏春秋》"某星中"的模糊记载，《尚书考灵曜》中的记录就显得较为精确。在《续汉书·律历志》所载的东汉《四分历》中，我们已经能够看到完整的二十四节气昏旦中星表，而且其精确度达到度以内。今按照以上三处记载整理出如下表格：②

| 谶纬昏中星 | | 《吕氏春秋》昏中 | | 《四分历》昏中星 | | 谶纬旦中星 | | 《吕氏春秋》旦中 | | 《四分历》旦中星 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 春 | 昴 1° | 仲春 | 弧中 | 春分 | 鬼 4° | 春 | 斗 12° | 仲春 | 建星中 | 春分 | 斗 11° 弱 |
| 仲夏 | 心 5° | 仲夏 | 亢中 | 夏至 | 氐 12° 少弱 | 仲夏 | 室 10° | 仲夏 | 危中 | 夏至 | 室 12° 强 |
| 秋 | 女 4° | 仲秋 | 牵牛中 | 秋分 | 牛 5° 少 | 秋 | 井 11° | 仲秋 | 觜觿中 | 秋分 | 井 16° 少强 |
| 仲冬 | 奎 1° | 仲冬 | 东壁中 | 冬至 | 奎 6° 弱 | 仲冬 | 氐 9° | 仲冬 | 轸中 | 冬至 | 亢 2° 少强 |

表 1-3

从"仲夏"、"仲冬"的记录以及"春"、"秋"时的旦中星与《四分历》春分、秋分旦中星位置相近这一点来看，"春"与"秋"当指仲春与仲秋。因此，笔者建立以上对应关系。由于三者的所记录的昏旦中星的时间有所差异，精度也有不同，因而我们难以对它们做出精确的量化的比较。不过，通过以上表格，我们可以发现一个规律：即在同一时期，三者的昏中星与旦中星的位置十分接近，而谶纬的昏旦中星基本上分别位于二者昏旦中星之间。这是由于三者在时间上的相应关系造成的：

①此段佚文分别出自《玉烛宝典》卷二、卷五、卷八、卷十一。今将四句合为一。

②《淮南子·时则训》中也有十二月昏旦中星的宿度记载，但与《吕氏春秋》同，此不赘述。

《吕氏春秋》较早，谶纬次之，《四分历》最晚。这一点也恰恰表明，谶纬以上记录，确实为谶纬或同时期其它观测者们的实测记录。

但这一记录却至少存在着一处问题需要加以说明：即春和仲夏时昏中星的位置有误。证据有三：其一，“春”时，旦中星的位置恰处于《吕氏春秋》与《四分历》旦中星之间，然而昏中星的位置却与二者昏中星的位置相差甚远。其二，由于四中星分别为四个季节的中星，因此彼此之间的距度应在90度左右，虽则四季昼夜长短不同，但彼此之间间隔也不应偏差过大，《吕氏春秋》与《四分历》皆呈现出这种规律，然而《考灵曜》春昏中星昴1°与仲夏昏中星心5°之间间隔竟达195度，而与仲冬昏中星奎1°之间间隔仅有42°，这很显然是错误的。其三，由于天球的视运动呈现出圆球形的运动特点，因而一个季节的昏中星应与其相对季节的旦中星位置相近。例如，三者仲夏时的旦中星位于危室壁，而三者的仲冬昏中星位于壁奎附近，位置相邻。然而，三者仲秋时的旦中星皆位于东井附近，《吕氏春秋》与《四分历》仲春时的昏中星位于鬼宿与东井之间，与东井相邻，然而《考灵曜》春昏中星却位于昴1°，与东井相距甚远。因此可知，《考灵曜》仲夏时昏中星的位置有误，春时昏中星或应为鬼1°。

**（四）日影测量**

以上是通过观测昏旦中星确定时节，古代还有一种更为精密的定时节的方式，就是日影观测。在古代天文观测中，对日中影长的测量与太阳出入方位的观测和昏旦中星的观测，并为最基本的观测方法。尤其昏旦中星的观测和表影测量，成为秦汉以来历法中的标准内容。表影测量的起源甚早，殷商甲骨文中的“立中”等说法，即被认为与表影测量有关。冯时先生指出，最初用来测量日影的工具是人的大腿骨“髀”，[①]这也正是《周髀算经》书名的来源。后来又出现了立竿、立表等测量日影的方法。我国古代的圭表，据文献记载，大多是八尺，这是由于，古人的高度一般为八尺。《孝经纬》曰：“日立八尺竿于中庭，日中度其日晷。冬至之日，日在牵牛之初，晷长丈三尺五寸。晷进退一寸，则日行进退千里，故冬至之日，日中北去周雒十三万五千里。”[②]《易纬》亦曰：“冬至之日，树八尺之表，日中视晷，晷如度者，则其岁美，人民和顺。晷不如度者，则其岁恶，人民多伪言，政令为之不平。晷进

①冯时：《中国天文考古学》，第271页。
②《玉烛宝典》卷十一。

则水，晷退则旱。进一尺二寸则月蚀，退则日蚀。月食则正王臣之行，日蚀则正人主之道。”[①]这里的“竿”与“表”皆为八尺。《尚书考灵曜》曰：“日永景尺五寸，日短景丈三尺，昼夜之量，三十六顷率。”郑氏注曰：“率，有定数也。”[②]即认为在特定日期，比如二至，日影的长度是一定的。而且还可以看出，日影观测主要是测量二至日的日影值。在二至日之中，谶纬又格外重视冬至时的日影观测。冬至时的日影观测，已经不仅仅是为了测量日影，而且还成为候岁、候日月食、预测政治民风等的重要手段，被赋予了占验甚至礼制的性质。古人十分重视冬至时节，谶纬这些记载正反映了早期冬至时的一些古老遗风。

正如谶纬所展现的那样，最初进行表影测量，大概只测量二至时节的日中影长。今所见先秦古文献中，也只有二至时节的日影值。直到汉代，二分以及二十四节气的影长才逐渐成为测量对象。《周髀算经》中载有二十四节气的影长数值，《易纬》中也有完整的二十四节气影长值，今将《周髀算经》、《易纬》[③]以及东汉《四分历》中二十四节气日影值比较如下（单位=寸）：

| 节气 | 《周髀》 | 《易纬》 | 《四分历》 | 节气 | 《周髀》 | 《易纬》 | 《四分历》 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 冬至 | 135.00 | 130.0 | 130.0 | 夏至 | 16.00 | 14.8 | 15.0 |
| 小寒 | 125.05 | 120.4 | 123.0 | 小暑 | 25.91 | 24.4 | 17.0 |
| 大寒 | 115.14 | 110.8 | 110.0 | 大暑 | 35.82 | 34.0 | 20.0 |
| 立春 | 105.23 | 101.6 | 96.6 | 立秋 | 45.73 | 43.6 | 25.5 |
| 雨水 | 95.32 | 91.6 | 79.5 | 处暑 | 55.64 | 53.2 | 33.3 |
| 惊蛰 | 85.41 | 82.0 | 65.0 | 白露 | 65.55 | 62.8 | 43.5 |
| 春分 | 75.50 | 72.4 | 52.5 | 秋分 | 75.50 | 72.4 | 55.0 |
| 清明 | 65.55 | 62.8 | 41.5 | 寒露 | 85.41 | 82.0 | 68.5 |
| 谷雨 | 55.64 | 53.6 | 32.0 | 霜降 | 95.32 | 91.6 | 84.0 |
| 立夏 | 45.73 | 43.6 | 25.2 | 立冬 | 105.23 | 101.2 | 100.0 |
| 小满 | 35.82 | 34.0 | 19.8 | 小雪 | 115.14 | 110.8 | 114.0 |
| 芒种 | 25.91 | 24.4 | 16.8 | 大雪 | 125.05 | 120.4 | 125.6 |

表 1-4

①《唐开元占经》卷五。
②《两汉全书》，第 18977 页。
③《后汉书·律历下》注引。亦见于《唐开元占经》卷五“日晷影”部分。

可以看出，较之《四分历》，《易纬》与《周髀算经》中的二十四节气的晷影长度，是以等差数列的方式线性排列的，应当并非实测值。对于这一点，黎耕与孙小淳先生在其《汉唐之际的表影测量与浑盖转变》一文中，曾经将《易纬》晷影值与理论计算值作出比较，得出如下图表：

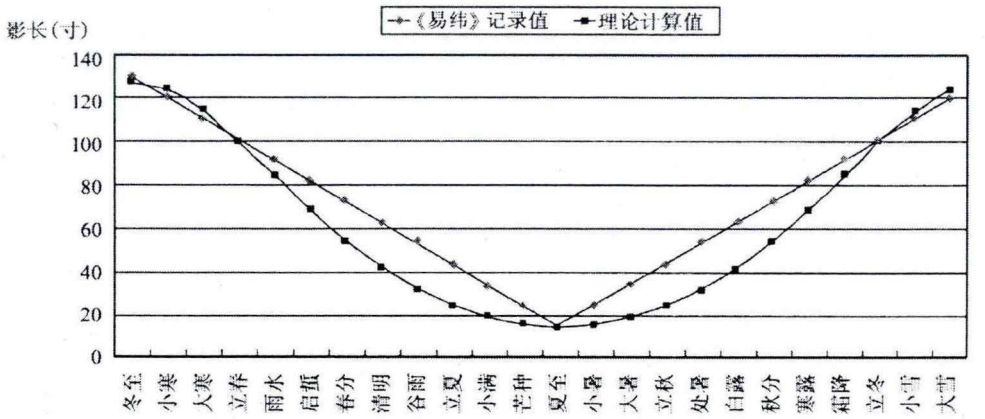


图 1-2

可以看出，《易纬》中的数值与理论计算值差异较大，《续汉书·律历志》所载《四分历》的影长则与理论计算值十分接近。而二者冬至日的晷影长度则完全一样，夏至日也十分接近。因此，陈美东先生指出《易纬》所载“并非实测的结果”，而是使冬至后每经一节气晷长递减 0.96 尺左右，再使夏至后每经一节气晷长递增 0.96 尺左右的结果。[①]如《易纬通卦验》卷上所载，《易纬》的思想基础是，认为卦气与物候、晷影相应验，所谓“八风二十四气，其相应之验，犹影响之应人动作、言语也。”正因如此，《易纬》中二十四节气晷影长度，并不完全符合实际情况。而《孝经纬》冬至晷长“丈三尺五寸”的说法则应来源于《周髀算经》。

**（五）漏刻与计时**

为了更为准确地计时，很早以前，人们就发明了漏刻制度。据华同旭先生的《中国漏刻》一书，漏刻的历史可以追溯到五六千年以前的父系氏族公社时期。潘鼐先生也认为这一观点是“符合社会发展规律的”。[②]我国古代早期一直沿用百刻制，即以一昼夜十二时辰对应一百刻。春秋时昼夜平分，因而昼夜各应为五十刻。但实际上，由于大气散射等原因，在日出前一段时间，天就已经亮了，而日入后一段时间以后天才黑。因此古代又有以日出前二刻半为明，日入后二刻半为昏的明确规定。《中

①张培瑜等：《中国古代历法》，第 34 页。
②华同旭：《中国漏刻》，合肥：安徽科学技术出版社，1991 年。潘鼐：《评<中国漏刻>》，《自然科学史研究》，1992（3）。

星谱》曰："古法以日入后二刻半为昏，所谓初昏也；以日出前二刻半为旦，所谓平旦也。"则春秋分时昼为五十五刻，夜为四十五刻。不过，谶纬的规定却不相同。《三光考灵曜》曰："日入三刻为昏，不尽三刻为明。"[①]则春秋分昼为五十六刻，夜为四十四刻。这一种漏刻算法在东汉时期影响较大，在《仪礼》郑玄注和蔡邕的《月令正义》中，都采用此法。蔡邕称："星见为夜，日入后三刻、日出前三刻皆属昼。"[②]可知，"三刻"的算法是以"星见"为依据的。这种算法更符合实际情况。

另外，《尚书考灵曜》中还有独特的将周天分为三十六顷的算法：

> 分周天为三十六顷，顷有十度九十六分度之十四。长日分于寅，行二十四顷，入于戌，行十二顷。短日分于辰，行十二顷，入于申，行二十四顷。[③]

周天 $365\frac{1}{4}$度，分为 36 顷，则一顷为 $10\frac{14}{96}$度。这种对周天的划分方式，看似是一种地理上的分割，实则是一种计时方式。是配合太阳一年的视运行轨迹而作。这一种计时方式还曾经在古代产生过不小的影响，这要从我国漏刻制度的演变说起。古代将一昼夜分为一百刻，而又要与十二时辰配合使用。这就导致一个时辰对应的刻度为非整数，带来了很多不便。因此，到梁武帝天监六年，改一日百刻为九十六刻，一辰便有八刻。这个"九十六"，很有可能便是从《考灵曜》一顷度数的分母而来。而到大同十年，梁武帝又改用一百零八刻制度。清人秦蕙田在《五礼通考》中明确指出，"一百八刻"的来源是"依《尚书考灵曜》昼夜三十六顷之数，因而三之"。无论九十六刻还是一百八刻，都能被 12 整除。这也可以看出，谶纬三十六顷的制度，很有可能就是为了弥补百刻制度的不足而创立。

## 四、五星与纪年

我们在第一节中已经指出，五星运行周期自古便为人们所重视，自《三统历》创立五步，五星见伏周期成为古代历法的重要组成部分。五星的运行周期之所以被视作历法之必需内容，并非只是为了占验，这与我国早期利用五星进行纪时的传统有关。

> 《尚书考灵曜》：岁星为规，荧惑为矩，填星为绳，太白为衡，辰星为权。权、衡、规、矩、绳，并皆有所起，周而复始。故政失于春，岁星满偃，不居其常。政失于夏，荧惑逆行。政失于季夏，填星失度。政失于秋，太白失行，出入不当。政失于冬，辰星不效其向。五政俱失，五星不明，年谷不登。春政不失，

①《周礼·秋官·司寤氏》疏。
②《礼记·月令》疏。
③《周髀算经》卷下之三。

五谷孳。夏政不失，甘雨时。季夏政不失，地无笛。秋政不失，人民昌。冬政不失，少疾丧。五政不失，百谷稚熟，日月光明。此则日月五星共为七政之道，亦名七耀，以其是光耀运行也。【注】笛，谓土不稼穑。晚熟曰稚，《诗》曰“植稚菽麦”。【注】五政谓四时及季夏之政也。①

这里，谶纬虽从五行的角度出发，以五星对应五季。但却反映了以五星授时的古老传统。规、矩、绳、衡、权皆为衡量它物之标准。日、月有纪时的功用，五星与日月“共为七政之道”，可知，五星亦与纪时有关。由于年代久远，文献缺失，我们难以还原早期五星纪时的原貌。但据今天所能见到的材料可知，至少岁星和辰星皆与纪时有着密切的关系，这两种纪时方式我们在谶纬资料中都可以见到一丝踪迹。

首先，关于岁星纪年：

《春秋纬》：太阴在亥，岁星居角、亢。太阴在子，岁星居氐、房、心。太阴在丑，岁星居尾、箕。太阴在寅，岁星居斗、牵牛。太阴在卯，岁星居女须、虚、危。太阴在辰，岁星居营室、东壁。太阴在巳，岁星居奎、娄。太阴在午，岁星居胃、昴、毕。太阴在未，岁星居觜、参、伐。太阴在申，岁星居东井、舆鬼。太阴在酉，岁星居柳、七星、张。太阴在戌，岁星居翼、轸。运之常也。②

这则佚文记录了岁星纪年与太岁纪年的对应关系。我国先民很早以前便发现岁星运行一周天约为 12 年，因此，至少在春秋时期便创立了十二次，将天赤道带均匀地分为 12 份，将冬至点置于一份的正中间，这一份称为“星纪”，之后按照岁星的运行方向向东依次为：星纪、玄枵、娵觜、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。以岁星每年运行一次，此年所在的次名，就称为该年的岁名。十二次与十二辰位置重合，顺序却相反。而十二辰简单易识，便逐渐取代了十二次在纪年方面的功用。但岁星的运行方向与十二辰相反，因而人们又假想出一个与岁星在天空中运行方向相反且均匀运行 12 年一周天的天体，称为“太岁”。也与岁星相对，称为岁阴。这两种纪年法至少在战国和西汉时是并行使用的，《淮南子》、《天官书》、《历术甲子篇》等中都记录有这两种纪年法的配合方法。以《天官书》为例：

以摄提格岁，岁阴左行在寅，岁星右转居丑。正月与斗、牵牛，晨出东方，名曰监德。……单阏岁，岁阴在卯，星居子。以二月与婺女、虚、危晨出。……赤奋若岁，岁阴在丑，星居寅。以十二月与尾、箕晨出。

① 《两汉全书》，第 18980-18981 页。
② 《唐开元占经》卷二十三。

为便于研究，我们按照《春秋纬》、《天官书》中的岁星、岁阴、十二辰与二十八宿的对应关系列表如下：

| 《春秋纬》 | | 《天官书》 | | |
|---|---|---|---|---|
| 岁星所在星宿 | 太岁所在辰 | 岁星所在辰 | 岁星所在星宿 | 太岁所在辰 |
| 角、亢 | 亥 | 辰 | 角、亢 | 亥 |
| 氐、房、心 | 子 | 卯 | 氐、房、心 | 子 |
| 尾、箕 | 丑 | 寅 | 尾、箕 | 丑 |
| 斗、牵牛 | 寅 | 丑 | 斗、牵牛 | 寅 |
| 女须、虚、危 | 卯 | 子 | 婺女、虚 | 卯 |
| 营室、东壁 | 辰 | 亥 | 营室、东壁 | 辰 |
| 奎、娄 | 巳 | 戌 | 奎、娄（胃昴）① | 巳 |
| 胃、昴、毕 | 午 | 酉 | 胃、昴、毕 | 午 |
| 觜、参伐 | 未 | 申 | 觜觿、参 | 未 |
| 东井、舆鬼 | 申 | 未 | 东井、舆鬼 | 申 |
| 柳、七星、张 | 酉 | 午 | 柳、七星、张 | 酉 |
| 翼、轸 | 戌 | 巳 | 翼、轸 | 戌 |

表 1-5

可以看出，当太岁所在同一辰时，《春秋纬》与《天官书》中岁星所在星宿是完全一样的，只是星宿名称稍有不同。虽然《春秋纬》中未言岁星所在之辰名，但由于二十八宿与十二辰的对应关系是确定的，因此可知，《春秋纬》与《天官书》中所载岁星纪年与太岁纪年的对应方法是一致的，即均以丑与寅之间为对称轴，岁星位于丑，太岁位于寅，二者相背而行。如下图 1-3.

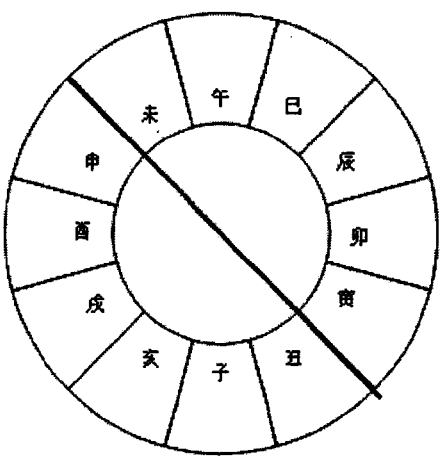


图 1-3

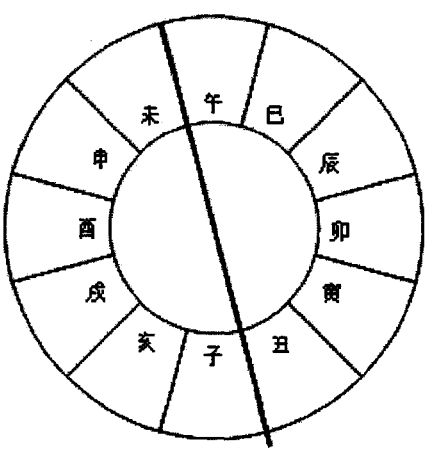


图 1-4

①宁按：此“胃、昴”与下一辰重复，且按照十二辰与二十八宿的对应关系，戌该当对应“奎娄”，则“胃昴”当衍。

这里之所以要费力研究《春秋纬》与《天官书》所载两种纪年对应关系的异同，是因为西汉还存在着另一种不同的对应系统。汉初，沿用秦朝制定的《颛顼历》。由于岁星的实际运行周期是11.86年一周天，因而存在着“超辰”现象，大约83年多超一辰。在制定《颛顼历》之时，岁星实际上已经超了两辰，当太岁在子时，岁星位于丑。因而《颛顼历》根据实际情况采用了丑对子的系统（如图1-4）。后来虽然改历，但《太初历》依然沿用了丑对子的对应系统。故《汉书·律历志》在记载太初改历之时，曰：“至于元封七年，复得閼逢摄提格之岁……太岁在子。”按照《天官书》与《尔雅·释天》，则閼逢摄提格岁，当为甲寅年，即太岁在寅。此年岁星与日月合于丑。而《汉书·律历志》却说“太岁在子”，正是由于依据西汉官方的说法，采用了丑对子的对应关系。《春秋纬》却未采用官方的说法，而是沿用了以《天官书》为代表的战国时期流传下来的太岁与岁星纪年的对应系统。《天官书》、《淮南子·天文训》、《历术甲子篇》等西汉重要的天文历法资料均采用丑对寅的战国岁星太岁对应系统，谶纬亦如之。可知在汉代，官方虽采用丑对子的《颛顼历》系统，但却不及战国系统的影响大，所以《汉书·律历志》才并录这两种系统的说法，且以后者居首。民间并不采用官方的历法系统，且民间的历法系统影响更大，这在重视以历法统一国家的古代，真是不可思议的。但也反映了西汉延续春秋战国时期百家争鸣的文化惯性，尚未真正完成思想文化上“大一统”的社会现实。

其次，关于辰星纪时，

《春秋纬》：辰星出四仲为初纪：春分夕出，夏至夕出，秋分晨出，冬至晨出，其出常以辰、戌，入丑、未。①

《春秋考异邮》：日冬至，辰星升。《初学记》卷四。清河郡本《纬书》“至”下有“则”字。【宋均注】辰，水星名。清河郡本《纬书》。

《洛书》：春分二日，辰星在奎，晨见东方，十八日而晨入东方。夏至二日，辰星在井，晨见东方，十八日而晨入东方。秋分二日，辰星在氐，昏出西方，十九日而昏入西方。冬至二日，辰星在女，昏出西方，十九日而昏入西方。②

这里记录了以辰星正四时的方法。所谓“出四仲为初纪”，应该是指辰星分别于仲春、仲夏、仲秋、仲冬时“始见”，具体来说，春分和夏至时昏始见于西方，秋分

①《唐开元占经》卷五十三。库本《占经》“秋分晨出”原作“秋分夕出”，误，据《天官书》等改。
②《唐开元占经》卷五十三。

与冬至时晨始见于东方。所谓“出”与“入”，则是指辰星作为行星的“见”与“伏”，而并非是升出地平线或没入地平线。《尚书考灵曜》有言：“仲夏，日出于寅，入于戌。仲冬，日出于辰，入于申。”前已提到，十二支系统是一套使时间与空间完美相统一的体系。仲冬时，日出于辰时，也即出于辰位。辰星既为辰始见，则应在日之东方，与日距离不超过半辰，即辰星出于“辰”。而黄昏时，辰星亦在日之西，故其伏应在日未没入地平线之前，在人们可以观察到的范围之内。此时日入于申，故以之前的“未”为辰星伏没之位。同样，夏至时，日入于戌。辰星昏始见，则位于日之东，亦在日附近，故出于“戌”。日出于寅位，辰星既在日东，则应晚于日出。日出于寅后，辰星仍不可见，人们便知道辰星伏没，此时辰星实际上应居于日之东的丑位，故曰入于“丑”。通过分析可以知道，这是一种通过实际观察而非推测而得出的结论，反映了原始朴素的观象授时之法，定然源自古老的传统。这一方法在《天官书》中亦有相似记载，且记录了辰星于四仲出现时所在二十八宿。《洛书》中的记载与《天官书》辰星四仲所在大体一致，只是更为精确。

当然，这种方法在今天看来是有很多错误的。辰星与太阳的会和周期大约为 116 日，自然不可能在四仲作有规律的“出”“入” 。《天官书》以仲春、仲夏、仲秋皆为“夕出”，惟仲冬为“晨出”，更是错误的。不过，古代之所以采用辰星纪时，也是有一定的科学依据的。辰星公转周期为 87.97 日，差不多相当于一个季节。而由于从地球上看，辰星与太阳之间的最大夹角东、西大距在 18° 到 28° 之间，因而辰星与日的距离不超过一辰。古既以太阳所在宿来定时节，而太阳与星宿又不能并见，故通过观察辰星的位置来确定时节。所以高平子先生也认为，辰星纪时“虽则粗疏，亦不失为正时之一法”[①]。故而谶纬重视辰星的运行规律，并将其运行与时令的变迁和年岁的丰歉联系起来。《尚书纬》曰：“文政失于冬，辰星不效其节。”[②]《春秋元命苞》曰：“辰星明大，寒暑和序，五谷丰登。”[③]

## 五、谶纬历法思想

### （一）历元思想

历元是历法的重要组成部分，对历元的不同观念，是不同历法的重要区分点之

①高平子：《<史记天官书>今注》，第 52 页。
②《唐开元占经》卷五十三。
③《两汉全书》，第 19241 页。

一。我们在前面指出，历元主要有近距历元和上元两种，这从一个方面反映了对历元的不同观念。然而，谶纬中还存在着另一种历元观念：

《礼稽命征》：起于太素十一月闲逢之月，岁在摄提格之纪。[①]

《尚书握河纪》：天地开辟，甲子冬至，日月若悬璧，五星若编珠。[②]

所谓“起于”，正是历法的起算点——历元。这里需要注意的是“太素”二字，它关系到谶纬的宇宙生成论（下一章将会有详细讨论），“太素”是“质”之始也，是“天地开辟”、万物形成之始。很显然，《礼稽命征》与《尚书握河纪》中所述历元，不仅仅是历法的一部分，而且被赋予了宇宙起点的哲学色彩。这一点在后来也深有影响。据《续汉书·律历志》所载，《春秋元命苞》与《易纬乾凿度》中都有“开辟至获麟二百七十六万岁”[③]的记载。而据《唐开元占经》所载，古六历的上元至开元二年（714）的积年在 2760589 至 2761337 年之间，[④]西狩获麟发生于公元前 481 年前后，则古六历的上元积年与谶纬“二百七十六万岁”之说相合。这一系列数字源自汉代推求古六历上元积年的学者，可见他们普遍受到了谶纬将天地开辟与历元相联系思想的影响，才得出这样一致的结论。

**（二）月令思想**

月令思想是我国古代一种顺应季节时令的变化而行事的思想。所谓“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，树木不可胜用也”，[⑤]正是朴素的月令思想。其名虽源于《礼记·月令》，但其实古已有之，甚至成为一种治国方略。《左传》中多载有这种思想，《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等古文献讲述时节、政令的篇章中也集中记录了这种思想。当然，最著名的篇章还是《月令》。今所见谶纬佚文中也有这种思想的详细记录：

《尚书纬》：时五纪，气在于春纪，可以观农桑，禁斩伐，以安国家。如是，则岁星得度，五穀滋矣。政失于春，星不居其常。[⑥]气在于季夏，其纪填星，是谓大静，无立兵。立兵命曰犯命。夺人一亩，偿以千里。杀人不当，偿以长子。不可起土功，是谓犯天之常，灭德之光。可以居正殿安处，举有道之人与之虑国。

①《太平御览》卷一。
②《两汉全书》，第 19004 页。
③《续汉书·律历志中》。
④《唐开元占经》卷一〇五。
⑤《孟子·梁惠王上》。
⑥《唐开元占经》卷二十三。

人以顺，式时利，以布大德，修礼义，不可以行武事，可以赦罪人，与德相应。其礼衣黄，是谓顺阴阳奉天之常也。如是，则填星得度，其地无灾。①

所谓“五纪”，即五季，是指包括季夏在内的五个季节，这与《管子·幼官》、《淮南子·时则训》等中的说法一致。春天是万物复苏的季节，因而要劝农桑，及时行农事，禁止砍伐树木，杀戮动物，以使万物得以生长。而季夏位于夏秋之间，正是收获的季节。若此时劳民进行战事或土功，就会影响收获，影响一年的生计，会使国家陷入巨大的灾难之中。而对于在此期间影响农事的行为，如侵占土地、杀人等，要给予严惩。这就带有强烈的政令意味，与《孟子》等中的话有所不同了，是真正意义上的“月令”。

这里虽然只有对春季和季夏两个季节的规定，但从其详细的内容可以看出，谶纬中有着十分突出的月令思想。实际上，月令思想正是阴阳家的基本思想之一。司马谈在《论六家要旨》中论到：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多畏，然则序四时之大顺，不可失也。”《汉书·艺文志》引刘歆《七略》之语曰：“阴阳家，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。”可见，“顺昊天”而“授民时”正是阴阳家所擅长的，也是其长处之一。谶纬以阴阳五行学说为本，自然要继承其“所长”。且谶纬以上月令学说也不仅仅是一种论说，而是纳入其政治理论之中，与德和国家的命运息息相关，是谶纬核心的治国方略之一。

**（三）历法改革理论**

我国的历法与西方历法的一个显著区别在于，每部历法的使用时间相对较短，历法改革频繁。这与我国独特的历法改革思想有关。在我国历法还相当稚嫩的早期，就已经十分重视历法改革。《史记·殷本纪》曰：“汤乃改正朔，易服色，上白。”《礼记·大传》曰：“改正朔，易服色……此其所得与民变革者也。”可见，最初改正朔并不仅是一种历法活动，而是一个重要的礼制内容，是一个朝代初创时必须要进行的一项活动，具有非凡的政治意义。而这一点，也是我国历法改革的重要理论之一。因而秦汉时十分流行三正说，以夏、商、周之岁首正月分别为寅月、丑月和子月，而后世继承不同道统的朝代则要尊奉不同的“正”。到了汉代中期，历法的改革被奉为顺天意、受天命的重要活动，成为一个新兴朝代的头等大事。司马迁、兒宽正是运用这一学说，说服了汉武帝进行了太初改历。信奉天命的谶纬更是尊奉此说：

①《唐开元占经》卷三十八。

《易纬通卦验》：王者必改正朔、易服色，以应天地三气三色。

《春秋元命苞》：王者受命，昭然明于天地之理，故必移居处，更称号，改正朔，易服色，以明天命圣人之宝。……正朔改则天命显。

《乐纬稽曜嘉》：是以舜禹虽继平受禅，犹制礼乐，改正朔，以应天从民。[①]

这里改正朔与易服色相关联，都是作为“应天从民”的重要举措。谶纬认为，只有改了正朔才能彰显天命。因此，舜、禹虽为受禅，不像汤武一样革了前代的命，但仍然要“改正朔”。这里的改正朔俨然是一种礼制。

不仅建立新朝要改正朔，谶纬中还含有持续性的历法改革理论，如《春秋保乾图》认为，“三百年斗历改宪”。这里既没有革命，也没有“继平受禅”，但历法也是要定期加以变革的，这个期是“三百年”。而改革的依据则是根据实际天象“斗”，即以北斗、北天极作为效验历法、变革历法的标准和依据。这是一种发展的开放的历法改革理论。由于北天极等都处于不断运动当中，地球等的运转也并非匀速运动，因而历法需要进行持续性的改革。从这一方面来说，《春秋保乾图》此说可贵。正因如此，后世常常引之作为改革历法的依据。东汉前期，汉章帝在下诏改革历法时，也引此文作为改历的依据。而在后来的三次关于是否要废掉《四分历》而继续行用《太初历》的著名论争中，支持《四分历》的一方也多以此来论证改革历法的正确性。

通过谶纬中并存的两种历法改革理论，我们也可以看出，谶纬一方面引用天命等说法来增加其学说的说服力，而另一方面，其理论中又含有合理的科学的内核，因而其天命、灾异等玄虚的说法才能经得起实际的检验，也才能立得住脚。

透过对谶纬中历法资料的研究可以看出，谶纬当中的历法资料虽然混乱，但已经涵盖了历法的诸要素，且大部分都设置合理，有些甚至精于朝廷行用的历法数据，不仅如此，谶纬中还含有丰富的历法思想，可见谶纬中的历法理论和历法科学已经十分成熟，且较为进步。古代以历法制度为国家的根本制度之一，将颁正朔视作合法政权的重要标志，每当建立新的政权，必然要颁布新的历法。谶纬以研究天人之道为己任，以解决如何在天意下进行社会治理为根本目的，其本质正是一种政治理论。正因如此，谶纬非常重视关系天人相交、关系生产生活的重要法度——历法制度。这样看来，谶纬中对于历法制度与理论有如此丰富详备的记载就不足为奇了。然而，通过以上的分析也可以看出，谶纬中的历法制度与朝廷行用的并不完全一致，它代

①《宋书·礼志一》引。

表了社会上更为通行的历法观念，这一点不仅表明了西汉历法有在朝在野之异，更说明了西汉时期尚未在政治观念、学术文化上完全实现统一的历史事实。

## 第三节　谶纬天文历法资料之文献来源探析

透过以上对谶纬天文历法资料的考析可以看出，谶纬这些资料跟先秦以及汉代的一些文献呈现出很大的相似性。这种相似性暗示了谶纬天文历法资料的一大来源，正应当是这些作品。本节通过对比谶纬天文历法资料与先秦两汉相关文献，试图对于谶纬天文历法资料的文献来源给出自己的见解。也通过寻找谶纬天文历法资料的来源，对学界关于整个谶纬文献形成之谜的探讨，给出一些线索。

### 一、谶纬天文资料与《吕氏春秋》

《吕氏春秋》为秦朝吕不韦组织人编著，其中包含了战国时期的百家之言，历来被视为杂家中的经典之作。谶纬天文资料中的一些观点和说法，与《吕氏春秋》十分相近，却不见于现存的先秦诸子的著作之中，因此可知，谶纬在形成过程中也接受了《吕氏春秋》相对直接的一些影响。这些影响具体表现为以下几个方面：

#### (一) 九野说

纬书《尚书考灵曜》中有将二十八宿分为九个部分，称为九野的说法。这样的记载有两处，稍有不同：

> 观玉仪之游，昏明主时，乃命中星。中央钧天，其星角、亢、氐；东方苍天，其星房、心、尾；东北变天，其星箕、斗、牵牛；北方玄天，其星须女、虚、危、营室；西北幽天，其星东壁、奎、娄；西方昊天，其星胃、昴、毕；西南方朱天，其星觜、参、东井；南方炎天，其星舆鬼、柳、七星；东南方阳天，其星张、翼、轸。①

> 天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里。何谓九野？中央钧天，其星角、亢。东方皞天，其星房、心。东北变天，其星斗、箕。北方玄天，其星须女。西北幽天，其星奎、娄。西方成天，其星胃、昴。西南朱天，其星参、狼。南方赤天，其星舆鬼、柳。东南阳天，其星张、翼、轸。②

在《吕氏春秋·有始览》中，有如下十分相似的说法：

①《唐开元占经》卷三。
②《古微书》卷二。

天有九野，地有九州，土有九山……何谓九野？中央曰钧天，其星角、亢、氐。东方曰苍天，其星房、心、尾。东北曰变天，其星箕、斗、牵牛。北方曰玄天，其星婺女、虚、危、营室。西北曰幽天，其星东壁、奎、娄。西方曰颢天，其星胃、昴、毕。西南曰朱天，其星觜觿、参、东井。南方曰炎天，其星舆鬼、柳、七星。东南曰阳天，其星张、翼、轸。

对比可以发现，第一则文字与《吕氏春秋》十分相似，只有西方天的名称，《有始览》作“颢天”，《尚书考灵曜》作“昊天”。“颢”与“昊”二字音同义近，因而可以通假。则《考灵曜》第一则材料与《吕氏春秋》有着较为明确的传承关系。而第二则材料则与《吕氏春秋》有所差异：首先，二者关于九野的名称，东方、西方、南方稍有不同。其二，各野所辖诸宿，《考灵曜》第二则材料每一野都比《吕氏春秋》的要少一两宿。之所以如此，是与二者不同的分野观念有关。《吕氏春秋》的九野观念是与九州、九山等系统观念相配合的，但这种配合只是为了满足数字上的需要，并未建立具体的对应关系。以古代分野观念考察之，则《吕氏春秋》“九野说”并不能与九州分野很好地配合。例如，东方苍天含房心尾三宿，房心为宋之分星，而尾却与下一天东北方变天所辖的箕星一起，为燕之分星。另外，吴越之分星斗牛与女，卫之分星营室与东壁，鲁之分星奎娄与胃，秦之分星东井与舆鬼，周之分星柳七星与张，皆被分到两天之中。查阅《吕氏春秋》，其中也并无将九野与九州具体配对的做法，可知这种“九野说”确实不是为了分野的需要而创立。而经谶纬改造后的“九野说”，则更符合分野的需要。《考灵曜》中关于“九野说”的两则材料，一则与《吕氏春秋》中的完全相同，一则为了满足分野的要求稍作改动，正体现了谶纬先吸取《吕氏春秋》的“九野说”，再加以改造的历史过程。因而《吕氏春秋》在谶纬文献形成过程中产生过影响的事实，是确切无疑的。

**(二)八风**

在《春秋考异邮》和《易纬》中载有“八风”的说法。分别为：条风、明庶风、清明风、景风、凉风、阊阖风、不周风、广莫风。谶纬的做法是以八风配八节和八卦。而八风的说法最早见于《吕氏春秋》：

> 东北曰炎风。东方曰滔风。东南曰熏风。南方曰巨风。西南曰凄风。西方曰飂风。西北方曰厉风。北方曰寒风。

可见《吕氏春秋》的做法是以八风对应八方，这是从四方的观念发展而来。《春

秋考异邮》以八风对应八卦的做法在一定程度上当是受到《吕氏春秋》方位配应思想的启发。不过，关于八风的名称，各纬书皆与《吕氏春秋》所载不同，而与《淮南子·天文训》的八风名称相同，可知谶纬更多是继承了《淮南子》。但《吕氏春秋》作为的“八风说”的最早提出者，它对谶纬的影响也是不容忽略的。

另外，在《吕氏春秋》“十二月纪”中载有一年十二个月的日躔、昏旦中星、对应的五帝、五方神、虫、音律等，体现出与《礼记·月令》和《管子·幼官》等相似的月令思想，这些思想对于谶纬的基本观念都有很大的影响。

## 二、谶纬天文历法资料与《淮南子》

《淮南子》为汉高祖刘邦之孙淮南王刘安招致宾客集体编写而成。此书作于汉初黄老之学盛行之时，高诱在《叙》中称“(《淮南子》) 其旨近《老子》”，后人多认为《淮南子》是对西汉前期道家思想的总结。但实际上《淮南子》中并不仅有道家思想，因而近年来也有一些学者将其作为杂家著作进行研究。笔者发现，《淮南子》对谶纬也产生了显著的影响，对谶纬天学资料来说，这种影响主要体现在思想方面。

### (一) 历法授时思想

首先是关于“九野说”。

《天文训》曰：“何謂九野？中央曰钧天，其星角、亢、氐。東方曰苍天，其星房、心、尾。東北曰变天，其星箕、斗、牽牛。北方曰玄天，其星須女、虚、危、营室。西北方曰幽天，其星東壁、奎、婁。西方曰顥天，其星胃、昴、毕。西南方曰朱天，其星觜嶲、参、東井。南方曰炎天，其星舆鬼、柳、七星。東南方曰阳天，其星张、翼、轸。”

可以看出，谶纬《尚书考灵曜》的九野说与之极其相似，文字亦如出一辙。只是《考灵曜》在此段文字之前还有“观玉仪之游，昏明主时，乃命中星”一句话，表明此“九野说”的创立，是为了配合昏旦中星的观测。

其次，五星与五方、五帝、五季相对应的月令思想。

《尚书考灵曜》：岁星为规，荧惑为矩，填星为绳，太白为衡，辰星为权。权、衡、规、矩、绳，并皆有所起，周而复始。故政失于春，岁星满偃，不居其常。政失于夏，荧惑逆行。政失于季夏，填星失度。政失于秋，太白失行，出入不当。政失于冬，辰星不效其乡。

谶纬以五星分别为规、矩、绳、衡、权，并分别主一个季节的政务，与日、月共为七政。这一思想更早则见于《淮南子·天文训》中：

何谓五星？东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。其神为岁星……南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏。其神为荧惑……中央，土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。其神为镇星……西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋。其神为太白……北方，水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。其神为辰星。

可以看出，在五星与五方、五季的对应关系上，谶纬与《淮南子》是完全一致的。而这两则材料还有一个突出的相似点，就是对于五星执政方式的描述上，谶纬分别以五星为规、矩、绳、衡、权，而《淮南子》以五星为五季五方之神，而五季被五帝五佐分别执规、衡、绳、矩、权而治理。除了矩与衡的顺序颠倒之外，二者在思想和文字上的相似都是惊人的。

第三，关于八风的记载。

《淮南子·天文训》曰：何谓八风？距日冬至四十五日条风至，条风至四十五日明庶风至，明庶风至四十五日清明风至，清明风至四十五日景风至，景风至四十五日凉风至，凉风至四十五日阊阖风至，阊阖风至四十五日不周风至，不周风至四十五日广莫风至。

在纬书《春秋考异邮》与《易纬通卦验》等中都有八风的记载，今引《春秋考异邮》“八风说”如下：

八风杀生，以节翱翔。距冬至四十五日条风至。条者达生也。四十五日明庶风至。明庶者迎惠也。四十五日清明风至。清明者精芒挫收也。四十五日景风至。景者强也强以成之。四十五日凉风至。凉风者寒以闭也。四十五日阊阖风至。阊阖者当寒天收也。四十五日不周风至。不周者不交也阴阳未合化也。四十五日广莫风至。广莫者精太满也。

我们在前面已经指出，最早的“八风说”见于《吕氏春秋》，其八风分别对应八方。而此处从冬至开始计算，每四十五日一风，实际上此八风是与八节相对应的。《易纬》明确记载：“八节之风，谓之八风。立春条风至，春分明庶风至，立夏清明风至，

夏至景风至，立秋凉风至，秋分阊阖风至，立冬不周风至，冬至广莫风至。”[①]因而这是一种时间上的对应关系，与《吕氏春秋》空间对应的方式明显不同。且谶纬八风的名称与《淮南子》完全相同，可见谶纬尤其此处的文字与说法，更直接的来源是《淮南子》。

最后，关于以北斗定时节的记录。

《淮南子·时则训》：日行一度，十五日为一节，以生二十四时之变。斗指子，则冬至，音比黄钟。加十五日指癸，则小寒……加十五日指丑，则大寒……加十五日指报德之维……加十五日指寅，则雨水……加十五日指甲，则雷惊蛰……加十五日指卯中绳，故曰春分则雷行……加十五日指乙，则清明风至……加十日指辰，则谷雨……加十五日指常羊之维，则春分尽，故曰有四十六日而立夏……加十五日指巳，则小满……加十五日指丙，则芒种……加十五日指午，则阳气极，故曰有四十六日而夏至……加十五指丁，则小暑……加十五日指未，则大暑……加十五日指背阳之维，则夏分尽，故曰有四十六日而立秋……加十五日指申，则处暑……加十五日指庚，则白露降……加十五日指酉中绳，故曰秋分雷戒……加十五日指辛，则寒露……加十五日指戌，则霜降……加十五日指号通之维，则秋分尽，故曰有四十六日而立冬……加十五日指亥，则小雪……加十五日指壬，则大雪……加十五日指子。

我们在研究谶纬中北斗的授时功能时，看到谶纬《孝经援神契》中也有十分相似的文字，只不过，谶纬将《淮南子》的报德之维、常羊之维、背阳之维、号通之维四维换成了四卦，其它对北斗运行的划分与命名方式皆与上述文字相同。较之《淮南子》，谶纬又引入了卦气说，体现出西汉后期象数易学的学术思想特色。

另外，《淮南子》的一些天文观测记录如二十八宿星分度、五星的运行周期等，尤其《天文训》中关于辰星运行规律的介绍，与谶纬中的相应文字十分相似。而这些记载也见于《天官书》或甘、石氏的著作之中，应当是从战国流传下来的天文史料。但谶纬中有许多资料在文字上与《淮南子》呈现出明显的一致性，则《淮南子》对谶纬的影响是明确而直接的。因此，通过上述比较研究，我们可以认为，《淮南子》很大程度上继承了先秦诸子的思想学说，而谶纬则在一些方面上直接承袭了《淮南子》的思想学说甚至文字。《淮南子》是谶纬尤其其天文资料部分文字的直

①《初学记》卷一。

接来源之一。

### 三、谶纬天文资料与《史记·天官书》

笔者曾在硕士学位论文中，详细对比了谶纬与《史记·天官书》恒星部分的异同，发现二者恒星部分记载有诸多相似之处，认为谶纬恒星部分正是以《天官书》的恒星框架为基础进行架构的。而通过上面的研究，我们还可以看出，不仅恒星部分，在其它五纬、日月、彗星流陨等部分，二者也有诸多雷同之处。以下统而述之：

#### （一）恒星记录

在关于恒星的描述中，谶纬与《天官书》一样，都是五官体系。只是谶纬所含星较《天官书》更多，并且已经出现了“天市垣”的说法。但星数、星名等，谶纬都与《天官书》有着诸多雷同之处，其所受到的《天官书》的影响非常明显。试略举数例释之：

关于天极星区，《天官书》曰：“中宫天极星，其一明者，太一常居也；旁三星，三公，或曰子属。后句四星，末大星，正妃；余三星，后宫之属也。”《春秋合诚图》曰：“中宫天极星，其一明者，太乙常居。旁三星，三公，或曰子属。后勾四星，末大星，正妃；余三星，后宫之属也。”①

关于亢宿，《天官书》云：“亢为疏庙，主疾。”《春秋文曜钩》亦曰：“亢为疏庙。”《春秋佐助期》也有类似记载。

关于井宿诸星，《天官书》曰：“东井为水事。其西曲星曰钺。钺北，北河；南，南河；两河、天阙间为关梁”。《春秋合诚图》曰：“东井，主水衡。”②《春秋纬》曰：“井钺北，曰北河；南，曰南河；两河、天关门为关梁也。”③

像这样一致的描述，我们还可以从二者对危、虚、司空、营室、南斗咸池、奎、娄、胃、昴、毕、罚、觜觿、天矢、勾曲诸星的记载中看到很多。以上不仅关于星名、星数、位置以及描述顺序一致，采用的文字也简直一模一样，甚至谶纬中还沿袭了《天官书》的文字错误。最明显的例子是关于南极老人星的记述。《天官书》载：“狼比地有大星，曰南极老人。老人见，治安；不见，兵起。常以秋分时候于南郊。”《集

①《文献通考》卷二百七十八。
②《北堂书钞》卷一百五十。
③《唐开元占经》卷六十六。

解》引晋灼之言曰："比地，近地也"。老人星为全天第二大明星，其经度与天狼星很接近，而纬度在其南，约为南纬52° 40′，正如《正义》所说："老人一星，在弧南"。从洛阳（约北纬35°）附近观察，其出地最高时也只有两、三度，因此《天官书》称其为"比地"。《汉书·天文志》此处并无"狼"字，因此，高平子先生认为此"狼"字为衍文。而关于这一点，谶纬却犯了惊人相似的错误，《春秋运斗枢》曰："狼北有大星，曰南极老人。"[①]而《春秋元命苞》则直接称"直弧北有一大星，曰南极老人星，见则主安，不见则兵革起。常以秋分候之南郊，以庆主令天下。"考虑到谶纬文献的形成时间，我们便可以很明显地看出谶纬文献是以讹传讹。出现这样的情况，原因可能是，在谶纬造作者抄录《天官书》的文字时，或误"比"字为"北"字，或以为"狼比地"不通，在缺乏求证的情况下臆想而改之为"狼北"，以"地"为衍文而删之。因此我们可以肯定地说，在谶纬的造作过程中，对于《天官书》恒星部分的文字有许多的吸收。

关于斗建，《春秋纬》更是原封不动地引用了《天官书》的话，曰："用昏建者杓，华山以西南。夜半建者衡，以殷中州河、济之间。平旦建者魁，海岱以东北也。"又曰："北斗杓携龙角，衡殷南斗，魁枕参首。"[②]

《天官书》对谶纬恒星部分的影响是显而易见的：这些影响不仅反映在恒星体系这种宏观的方面，谶纬对于同一星宿的名称、位置、所含星数、名主等的细节记录上，也反映出《天官书》具体而微的影响。甚至对于《天官书》某些讹误之处，谶纬也加以沿袭。因此，可以说，谶纬学说的恒星部分很大程度上吸取了《天官书》的成说，来构建自己的恒星体系。这种吸收不仅包括思想观念和学说架构，甚至还有很多文字上原封不动的抄录。

### （二）五星记录

在对五纬的记述中，尤其在对于五纬运行规律的描述上，谶纬中也展示了许多与《天官书》的相似之处。如下表1-6所示：

①《两汉全书》，第19309页。
②《唐开元占经》卷六十七。

| | 岁星 | 荧惑 | 填星 | 辰星 |
|---|---|---|---|---|
| 天官书 | 岁星出，……率日行十二分度之一，十二岁而周天。出常东方，以晨；入于西方，用昏。 | 东行急，一日行一度半。其行东、西、南、北疾也。兵各聚其下；用战，顺之胜，逆之败。 | 填星出，百二十日而逆西行，西行百二十日反东行。见三百三十日而入，入三十日复出东方。 | （辰星）是正四时：仲春春分，夕出郊奎、娄、胃东五舍，为齐；仲夏夏至，夕出郊东井、与鬼、柳东七舍，为楚；仲秋秋分，夕出郊角、亢、氐、房东四舍，为汉；仲冬冬至，晨出郊东方，与尾、箕、斗、牵牛俱西，为中国。其出入常以辰、戌、丑、未。 |
| 谶纬 | 岁星日行十二分度之一，十二岁而周天，出东方曰晨，入西方以昏。[①]《洛书》 | 荧惑东行急，一日行一度半，其行东、西、南、北疾，兵各聚其下，主以烦秽，若自恣招祸，谋用战，顺之胜，逆之败。[②]《春秋文曜钩》 | 填星出，百二十日反逆西行，百二十日东行，见三百三十日而入，入三十日复出东方。运之常也。[③]《春秋纬》 | 辰星出四仲为初纪：春分夕出，夏至夕出，秋分夕出，冬至晨出，其出常自辰、戌，入丑、未。[④]《春秋纬》 |

表 1-6

**（三）彗星流陨等**

在彗星流陨部分，谶纬中也有与《天官书》近似的文字。

如，对于星的认识：《天官书》曰："星者，金之散气。"《春秋潜潭巴》曰："金精谓之星。"[⑤]二者皆以星之本质为金。再如对于一些妖星形状的摹拟上：

《天官书》：国皇星大而赤，状类南极。所出，其下起兵，兵强。

《春秋考异邮》：国皇大而赤，类南极。见则兵起，天下急。[⑥]

《天官书》：枉矢，类大流星，蛇形而仓黑。

《春秋考异邮》：枉矢精状如流星，蛇行有尾。[⑦]

谶纬对于国皇星和枉矢星形状以及运行特点的描述，所采用文字与《天官书》完全一致。

**（四）历法**

《史记·天官书》除对谶纬天文资料有着具体影响外，还对谶纬中的一些历法要素存在着一定的影响。例如，谶纬的历元，《乐纬协图征》有"天元以甲子朔旦冬

①《唐开元占经》卷二十三。
②《唐开元占经》卷三十。
③《唐开元占经》卷三十八。
④《唐开元占经》卷五十三。
⑤《两汉全书》，第 19416 页。
⑥《太平御览》卷八百七十五。
⑦《周礼·夏官·司弓矢》疏。

至，日月起于牵牛之初”之说，《礼稽命征》亦有“起于太素十一月阏逢之月，岁在摄提格之纪”之论。在《史记·历书》上，我们可以看到这样的说法：

太初元年，年名焉逢摄提格，月名毕聚，日得甲子，夜半朔旦冬至。

这就可以理解谶纬关于历元“甲子”、“朔旦”、“冬至”、“阏逢”、“摄提格”等要素的界定是从何而来。尤其是谶纬对于岁名的称呼，我们在上节已经指出，若按照西汉官方所行用的历法，此年应为丙子年。但谶纬言“阏逢”“摄提格”即为“甲寅年”，正是与以《天官书》为代表的战国岁星太岁纪年系统一致。当然，这里难以确切地说谶纬的历元就是完全抄录了《史记·历书》的历元，因为正如上一节所指出的那样，除了《天官书》，《淮南子》等中亦有类似记载，这是在西汉时期比官方系统更为流行的一种历法体系。但最为完整的说法，确实是保存在《史记·历书》之中，因而《史记》对谶纬的影响是不容忽视的。

通过以上四个方面的研究，我们发现，《史记》天文历法对于谶纬产生的巨大影响是毋庸置疑的。这些影响渗入到了谶纬天文历法的方方面面，有宏观思想观念和天学体系构建方面的影响，也有微观的星数、星名等的影响。在对以《天官书》为代表的《史记》天文历法资料的吸收过程中，谶纬有补充，有改造，有延伸，有归纳总结，当然也有沿袭《天官书》的讹误以致错上加错的，还有对《天官书》的误解。这些都表明了《史记》中天文历法资料在谶纬造作过程中基础性的重要地位。

对这一结论加以分析，可以帮助我们了解两个历史事实：其一，以《天官书》为代表的《史记》天文历法资料，之所以能对谶纬产生如此巨大的影响，是因为其本身就在西汉的社会尤其天文学领域有着举足轻重的地位。太史公世治天文之学，且司马迁父子两代皆居太史令这样天文系统的要职，不仅有着丰厚的家学背景知识，而且可以看到常人难以看到的丰富的秘府藏书。所以，《天官书》等天文资料，并非司马迁一人独创，而是兼具司马氏和战国以来诸家天文历法之长，是当时最为通行、影响最大的天文历法之学说。因而尽管在治历方面，司马迁与官方行用的《太初历》意见向左，却仍能存留后世，影响到东汉的改历。因此，谶纬大量采用了《史记》中较为流行的、系统完整的天文历法学说，来构成自己天文历法资料的基础。而且《天官书》“究天人之际”的思想，也与谶纬“天人感应”的思想暗合，这就更便于

谶纬进行衍发和改造。其二，笔者在硕士学位论文中分析过，由于《史记》被认为含有大量“战国纵横权谲之谋，汉兴之初谋臣奇策，天官灾异，地形院塞”，因而“不宜在诸侯王”，[①]所以《史记》真正为执政者们认可，在社会上通行，则应是在魏晋时期。而《天官书》正是“天官灾异”的集合之篇，更应在严格控制的范围之内。所以笔者推断，《天官书》的大量通行不应早于东汉时期。但是，谶纬却大量引用了《天官书》的原文，这就说明，谶纬的造作者们，有一部分当是能看到秘府藏书的高级知识分子。比如京房、李寻、翼奉、向歆父子等人，其思想或行为皆与谶纬有着这样那样的联系。因而，如果他们或与他们关系密切的弟子门客等人参与了谶纬的造作，也是合理的。这一点，我们将在下面的章节中作具体深入的探讨。

## 四、谶纬天文资料与《周髀算经》

通过上节对谶纬日影记录的研究，我们可以看出它与《周髀算经》的密切关系。就天文历法方面来说，二者的相似性具体有以下两个方面的表现：

其一是太阳的大小。《周髀算经》曰：“髀者，股也。晷者，勾也。”[②]又曰：“勾之损益千里。”即认为在各地进行日影测量时，表之长短，千里差一寸。关于太阳的大小，《春秋元命苞》曰：“日径千里。”[③]这正是从以《周髀》为代表的盖天家“千里差一寸”的思想而来。

其二是二十四节气的日影长度。《周髀算经》的记载如下：

> 冬至晷长丈三尺五寸。小寒丈二尺五寸（小分五）。大寒丈一尺五寸一分。立春丈五寸二分（小分三）。雨水九尺五寸二分（小分二）。启蛰八尺五寸四分（小分一）。春分七尺五寸五分。……立冬丈五寸二分（小分三）。小雪丈一尺五寸一分（小分四）。大雪丈二尺五寸（小分五）。

我们曾在上一节中将《易纬》、《周髀算经》与《四分历》中二十四节气日影长度对比制表，现单独对比《易纬》[④]与《周髀算经》如下（单位=寸）：

①《汉书·宣元六王传》。
②《周髀算经·勾股方圆图》。
③《北堂书钞》卷一百四十九。
④《后汉书·律历下》注引。

| 节气 | 《周髀》 | 《易纬》 | 节气 | 《周髀》 | 《易纬》 |
|---|---|---|---|---|---|
| 冬至 | 135.00 | 130.0 | 夏至 | 16.00 | 14.8 |
| 小寒 | 125.05 | 120.4 | 小暑 | 25.91 | 24.4 |
| 大寒 | 115.14 | 110.8 | 大暑 | 35.82 | 34.0 |
| 立春 | 105.23 | 101.6 | 立秋 | 45.73 | 43.6 |
| 雨水 | 95.32 | 91.6 | 处暑 | 55.64 | 53.2 |
| 惊蛰 | 85.41 | 82.0 | 白露 | 65.55 | 62.8 |
| 春分 | 75.50 | 72.4 | 秋分 | 75.50 | 72.4 |
| 清明 | 65.55 | 62.8 | 寒露 | 85.41 | 82.0 |
| 谷雨 | 55.64 | 53.6 | 霜降 | 95.32 | 91.6 |
| 立夏 | 45.73 | 43.6 | 立冬 | 105.23 | 101.2 |
| 小满 | 35.82 | 34.0 | 小雪 | 115.14 | 110.8 |
| 芒种 | 25.91 | 24.4 | 大雪 | 125.05 | 120.4 |

表 1-7

可以看出，《易纬》比《周髀算经》中的二十四节气的晷影长度，每节气皆小 2-5 寸左右。但二者有一个明显的相似之处，即二者均是以等差数列的方式线性排列的，均应非实测值。孙小淳先生等将《周髀算经》所载值与理论计算值进行了比较，如下图：

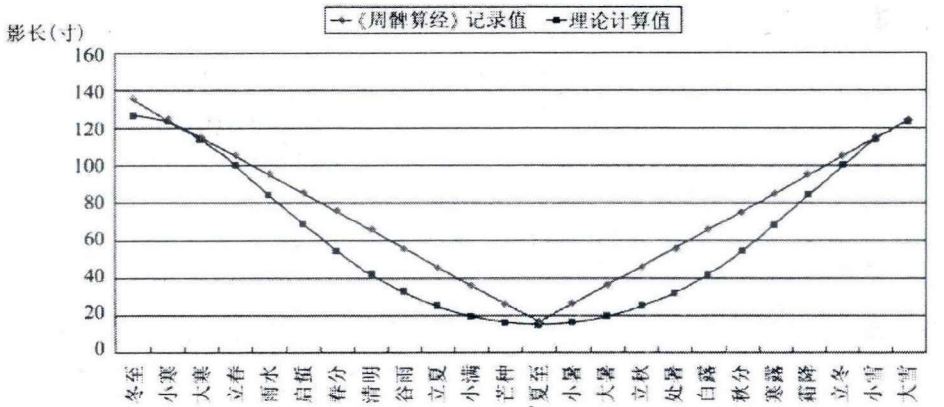


图 1 《周髀算经》载影长记录值与理论计算值比较

图 1-5

再参考上节所用图 1-2，则二者在与理论计算值的对比上，反映出相似的偏差。这是由二者相同的错误观念造成的。《周髀算经》之所以并未对二十四节气的日影长度进行实测，是因为其作者认为太阳在一年中的变化应是等差性的。这与《周髀》盖天家以天地为平行的平面的错误观念有关。而谶纬无疑沿袭了这一错误认识。但较之《周髀》，谶纬的误差要稍微小一点。这说明，谶纬在吸收这一学说时，结合实际观测，比如两至日的日影测量，进行了一些修正。而《孝经纬》冬至晷长“丈三尺五寸”的说法则正是照搬《周髀算经》的说法而来。

## 五、谶纬天文资料与甘、石氏

据《史记·天官书》所载，战国时著名的“传天数者”有甘德与石申。二人的著作早已不传，只有《开元占经》中还保留有大量称作“甘氏”、“石氏”的佚文。但此甘氏、石氏并不能对等于甘德与石申。陈久金先生指出，“不应把《石氏星经》看作石申夫个人的著作，而应把它看作是整个石氏学派星占理论的结晶，这一学派至少要延续到西汉前期。”[①]笔者也曾在薮内清、上田穰、席泽宗等前辈们研究成果的基础上，对甘氏、石氏佚文进行了深入研究，发现甘氏与石氏确实是两个从战国时期延续下来的天文星占流派，《开元占经》中保存的大量“甘氏曰”和“石氏曰”的佚文，有一部分确实为战国时期的观测记录，但更多的则是两人的后学们在两汉时期的天学记录。甘氏与石氏学派不仅在先秦时期较为突出，在两汉时期也是在社会上影响重大的主要天学学派。作为与巫咸氏并称三家的天学流派，它们的存在，至少从战国延续到东汉甚至魏晋。对谶纬天文资料的研究表明，谶纬在多个方面都呈现出与甘氏、石氏学派的相似之处，就天文方面而言，主要集中在恒星方面。就谶纬的恒星记载而言，除了《天官书》，它们与甘氏、石氏的关系大概是最密切的了。当然，《天官书》中的恒星材料，也有很多是对从战国天文资料的继承，这其中就包括甘氏与石氏的成果。谶纬恒星部分与甘石氏的相似之处主要表现在以下两个方面：

### （一）关于二十八宿星分度和黄道位置的记载

《石氏》曰：“角二星，十二度。在黄道外度。亢四星，九度。亢北四尺是中道。氐四星，十五度。氐南二尺是中道。房四星，钩钤二星，五度。房两服之间是中道。心三星，五度。北四尺是中道。尾九星，十八度。尾北十尺是中道。箕四星。十一度。箕北六尺，是中道也。南斗六星、二十六度四分度之一。日月五星常贯之为中道。牵牛六星，八度。日月五星常贯牵牛中道也。须女四星，十二度。须女南九尺，是中道。虚二星，十度，虚南九尺，是中道。危三星，坟墓四星，十七度。危南九尺，是中道。营室二星，离宫六星，十六度。室南九尺，是中道。东壁二星，九度。东壁南九尺，为中道。奎十六星，十六度。奎南九尺，是中道。娄三星，十二度。娄南九尺，是中道。胃三星，十四度。胃南九尺，是中道。七星，十一度。昴南九尺，是中道。毕八星，附耳一星，十七度。毕北七尺，是中道。觜觿三星，一度。觜北三尺，是中道。参十星，十度。参北十三尺，

①陈久金：《中国古代天文学家》，第21页。

是中道。东井八星，钺一星，三十三度。日月五星行贯井，是中道。舆鬼五星，四度。舆鬼南六尺，是中道。柳八星，十五度。柳北六尺，是中道。七星七度。七星北十三度，是中道。张六星，十八度。张北十三尺，是中道。翼二十二星，十八度。翼北十二尺，是中道。轸四星，长沙一星，辖二星，十七度。轸北十三尺，是中道。”①

谶纬中关于二十八宿星分度与黄道位置的资料，分别保存在《春秋元命苞》与《河图》中：

《春秋元命苞》：房四星，心三星，五度。须女四星，十二度。营室星，十六度。奎十二星，十六度。毕七星，十六度。②

《河图》：二十八宿，各有行度。（牵牛、）女、虚、危、奎、壁、胃、昴诸宿，皆行日月之南，去其度九尺，毕之北七尺，参之北一丈三尺，贯井，出鬼南六尺，出柳北八尺，出七星、张北一丈三尺，行翼、轸北一丈三尺，贯角，行氐南二尺，行房左右股间，心北二尺，行尾北九尺，箕北六尺，行南斗，复至牛。日月之行度，即星之次舍行度。流星俱失之，故反其常。③

可以看出，谶纬现存关于二十八宿星分度的记载，除毕宿外，其它与石氏是完全一致的。关于黄道的记载，《河图》的记录方式与石氏一样，都是利用二十八宿作标志来描绘黄道所在。而除了亢宿处黄道阙，角宿、心宿、尾宿、牛宿、柳宿和翼宿有所出入外，其它二十一宿处黄道所在，谶纬与石氏的记录是完全一致的。且《河图》佚文字里行间明显透露出概括他人成说的意味。因此，可以说，谶纬对黄道的记录，应当也受到石氏学派的影响，是在石氏旧说的基础上加以总结和修改而成。

**（二）谶纬中新出现的中外官恒星**

在第一节我们已经指出，对比《天官书》，谶纬中新出现了约 50 个星官，笔者对比《开元占经》所载甘氏、石氏及巫咸三家星表，发现以上 50 个星官中，除常陈未能找到，其余 49 个星官皆可从三家中找到记载。三家中外官有个别星官相互重复，为便于计算，笔者将重复的星官之归入第一次出现的流派之中，则得出如下结论：

石氏中官 62 星官，谶纬中新星与之同者有 8 个，分别为：天纪、宗人、宗星、天弁、附路、大陵、天船、卷舌。

①《唐开元占经》卷六十至六十三。节引。
②《两汉全书》，第 19211—19273 页。
③《两汉全书》，第 19605 页。

石氏外官 30 官，谶纬中新星与之同者有 11 个，分别为：平星、积卒、傅说、鱼星、九坎、土司空、天困、天廩、玉井、屏星、野鸡。

甘氏中官 76 官，谶纬中新星与之同者有 20 个，分别为：四辅、华盖、杠星、六甲、天床、内阶、臼星、扶筐、司命、天鸡、斛星、周鼎、酒旗、诸王、司怪（主人）、天高、左更、右更、天潢、天街。

甘氏外官 42 官，谶纬中新星与之同者有 6 个，分别为：天溷、外屏、天庾[①]、刍藁、阙丘、天狗。

另外，巫咸中外官共 45 官，谶纬中新星与之同者有 4 个，分别为：长垣、天幅、钩星、天厩。

则谶纬与石氏雷同者 19，与甘氏雷同者 26，与巫咸家雷同者 4。这样看来，甘氏似乎对谶纬的影响更大。实际上，甘氏中外官及其与谶纬相同者星官的数目之所以最多，主要是因为，石氏当时处于主导地位，其很多星官都是被大家普遍接受的，被列入中官和二十八宿之中，而不作为石氏特有之星官。这样，通过以上的研究，我们可以得出以下认识：其一，谶纬的确受到了当时较大的天学流派的影响，吸取了它们许多新的天文发现。其二，三家中外官星的数目很多，但被谶纬吸收的只是很少的一部分，所占比例仅相当于五分之一，而这一部分主要为相对较亮的星官，则这些星官应当较早被发现。这样我们就可以了解三家中外官新出现星被发现的大致时间，其中与谶纬相同的部分，发现时间应当在西汉或东汉初年，而未被谶纬记载的，则很有可能出现于东汉中期以后。其三，今人多以为巫咸家在汉代以后并不存在，仅为陈卓假托之名，其中的星官实际上是陈卓自己的发现。但谶纬与巫咸家相重复的四颗新的星官，则表明至少东汉初期以前，巫咸家是的确存在的，只是其影响力远不及甘、石两家。即使后来陈卓假托巫咸之名记载自己的天文成果，但也确实是有所承袭的。

通过本章的研究，我们发现，谶纬中的确记载了大量与天文历法相关的资料。从天文历法的角度考察，我们认为，谶纬中的天文历法资料内容丰富，涉猎全面，既广泛涵盖天文历法的诸要素，也不乏较为深刻的理论思考，作为史料来说，有其可贵之处。但通过与相近时代的其它天文历法文献对比，发现谶纬天文历法资料有许多内容与《淮南子·天文训》、《史记·天官书》、《周髀算经》以及甘氏、石氏之

①按："天庾"与 "天庚"当为同一颗星，谶纬"庾"当为"庚"之误。

说相似，有的甚至与它们雷同，由此可见，谶纬中的天文历法资料是在大量吸取前人成说的基础上形成的，其中的天文历法观点大部分是对前人知识的继承，来自谶纬造作者们独创的较少。

# 第二章　谶纬天学思想研究

除了具体的天文历法知识和数据，谶纬中还有较为系统的天学理论，体现了谶纬造作者们对于“天”、“天体”、天人关系的独特思考。按照现在知识体系来划分的话，谶纬中的天学理论又可以大致分为含有宇宙生成、演化、结构、运动的宇宙论，探索天体、天象的形成、对人类社会影响的天体、天象论，以及关于天人关系的“天”论思想。

## 第一节　谶纬宇宙论研究

古今中外，宇宙的来源与演化都是哲学和文化思想中最基础的问题。“天地玄黄，宇宙洪荒。日月盈昃，星宿列张。”古代启蒙读物《千字文》以此开篇，正反映了宇宙论在我国古代思想文化中的基础性的重要地位。“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明闇闇，惟时何为？”世界万物最初是如何形成的？宇宙究竟有多大？宇宙的结构是怎样的？屈原在《天问》中提出的一系列问题，不仅仅是他个人的疑惑，更是先秦两汉时期人们所普遍关注的问题。今所见谶纬佚文中有许多关于宇宙理论的学说，反映了谶纬对宇宙的认识，构成了两汉宇宙论的重要组成部分，对后世也产生了不小的影响。

### 一、宇宙生成演化说

关于宇宙的本原，先秦至少可以分为两大流派：老庄学派认为万物生于“无”；其它的流派则认为万物生于“有”。而对于这个“有”，诸家又有不同的见解。仅在《管子》一书中，就存在着两种意见：一种认为“物之精”化为五谷、列星，形成鬼神、圣人、万物，而这个“精”，《管子·内业》指明：“精也者，气之精者也。”即主张气为万物之原；而在《管子·水地》篇中，又记载：“水者，何也？万物之本原也。诸生之宗室也。”即认为水为万物之本。

纬书中的宇宙本原说试图将以上不同的观点尽都囊括，《易纬乾凿度》曰：“昔者至人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太

始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沌。浑沌者，言万物相混成而未相离。”①

“有形生于无形”，这个无形就是指气。气虽无形，却仍是“有”。且在“气之始”的太初以先，还有“未见气”的阶段，称为太易。可见气并非最初的源头，那么气的来源是什么呢？《春秋元命苞》曰：“元者，气之始。”②可知，在气之前，还有元。《春秋元命苞》又曰：“元者，端也，气泉。”③何为气泉？实在是虚无缥缈。《春秋说题辞》曰：“元，清气以为天，浑沌无形体。”这样看来，元也是一种气，是一种浑沌未分清浊的气。那么元也不是万物最初的源头。这样说来，太易阶段应当是什么都没有的，是“无”。但《孝经钩命决》又有言：“形象未分，谓之太易。”则太易又并非完全的“无”，只是一种未分的浑沌状态。这就十分混乱，攀扯不清了。实际上，我们对谶纬宇宙本源说的解读应该从大处着手，这些无法明晰之处正显示了谶纬力图融合“虚无创生说”和“气本原说”二者为一的努力。气是无形体的，很容易被当作“无”，因此有人认为“气本原说”正是从老庄的“无中生有”说中演变而来。谶纬为了更大范围地吸收诸家思想，有意模糊两者之间的界限，所以才有了以上看似混乱的理论。

同样在《春秋元命苞》中，还出现了“水本原说”：“水者，天地之包幕，五行之始，万物之所出，元气之津液也。”④这个水是万物的来源，与元气并存，是其“津液”，表现出“气本原说”与“水本原说”融合的趋势。

归纳起来，谶纬的宇宙本源说是这样的：最初，是星象未分的浑沌的“无”，之后生出元气，而元气中又包含着水。气、水运行，共同孕育了万物。

探明了宇宙的起源，接着就要研究从源头是如何衍生出万物的。早在先秦时期，我国就产生了纷纭的宇宙演化学说：

《易·系辞上》：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

《老子》：道生一，一生二，二生三，三生万物。⑤

《庄子·齐物论》：有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。

①《周易乾凿度》卷上。
②《春秋穀梁传·隐公元年》，杨士勋疏引。
③《春秋公羊传·隐公元年》，徐彦疏引《春秋说》。
④《北堂书钞》卷一五八。
⑤ 陈鼓应：《老子注译及评介》，第42章。

诸家虽然命名不同，阶段有多有少，但由引文可以看出，将宇宙万物逐渐形成的过程分为若干个阶段的观念，在先秦时期是较为盛行的，我们还可以从《吕氏春秋》、《淮南子》等早期典籍中发现与之类似的记载。谶纬中的宇宙演化理论在此基础上，提出了更为详细的宇宙演化理论。上述《易纬乾凿度》的佚文是明确地将宇宙演化的过程分为四个阶段：太易、太初、太始、太素。太易为元气形成以先，一切未分的浑沌状态；元气萌生，称为太初；当万物开始显示出一定的形状，称为太始；之后，万物开始具备固定的形质，不再只是飘渺的气，则称为太素。四个阶段分别以气、形、质的萌生为界，进行划分，简洁清晰，且四个阶段的命名晓畅易识，较之《庄子·齐物论》和《淮南子·俶真训》绕口令般的文字，实在是值得称道的。正因如此，以《易纬乾凿度》为代表的宇宙演化理论才能在古代宇宙论中占有重要的一席。直到南宋时，理学家周敦颐、朱熹等人，在《太极图说》、《语类》等著作中，仍坚持理、质、气的宇宙演化论，并深入讨论了理、质、气三者与阴阳五行的对应关系。从这个方面来说，谶纬这一宇宙演化思想直可谓南宋理学的启蒙与渊薮。不过，这一理论的形成，也得益于前代的学说，仅从这四个阶段的命名，就可以看出《周易》和道家宇宙论的影响。

类似的说法也见于《孝经钩命诀》中：

> 天地未分之前，有太易、有太初、有太始、有太素、有太极。是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。[①]

这里分宇宙万物形成之前的时间为五个部分，增加了太极这个阶段。实际上，到太极这个阶段时，万物已成，不应该算作天地未分之前的阶段了。这种五分法大概是为了对应五行学说，以五运与五行相配而为之。

## 二、宇宙结构说

### （一）宇宙结构神话

#### 1. 天柱传说

《天问》曰："康回冯怒，地何故以东南倾？九州岛何错？川谷何洿？东流不溢，孰知其故？东西南北，其修孰多？南北顺橐，其衍几何？"表达了人们对宇宙

① 《博物志》卷一。

结构、天地大小的普遍关注。《管子·白心》也说："夫天不坠，地不沉，夫或维而载之也夫？"天为何一直悬在地上，有没有维系？又是什么在支撑着大地？这些不仅仅是杞人忧天的问题，古人对它们的探求一直没有中断过。我国古代典籍所载丰富的天地结构神话，正表明了人们对这些问题的思考：

《淮南子·天文训》：昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉，地不满东南，故水潦尘埃归焉。

不难看出，《淮南子》与《天问》记载的是同一种天地结构传说：天本是靠天柱支撑，大地有"地维"来维系，后来共工撞坏了天柱（即不周山）和地维，这才导致天倾西北、地陷东南。至于天地是什么形状的？它们没有给出详细的解释。而《河图括地象》中的记载则更加详备：

昆仑有柱焉，其高入云，即所谓天柱也。围三千里，圆如削，下有仙人九府治，与天地同休息。其柱铭曰：昆仑铜柱，其高入天，圆周如削，肤体美焉。[①]

昆仑山北，地旋下三千六百里，有八元幽都，方二十万里。地下有四柱，广十万里。地有三千六百轴，犬牙相举也。

谶纬也坚持天柱传说，只是这个天柱的位置从不周山变成了大地最高之处——昆仑山。且《淮南子》中的天柱实际上是指不周山本身，而《河图括地象》中的天柱则是一个立于昆仑山之上的巨大且十分精美的铜柱，上面还有四句柱铭。如果《淮南子》中的天柱是纯天然的，《括地象》中的天柱则带有明显的人为痕迹。这也恰恰表明了天柱神话在先秦两汉时期的演变轨迹。

与天柱神话相比，第二则神话就具有更加鲜明的独创性了。谶纬认为，大地是旋转的，这一点我们在后面还会详细研究。与天有 360 度、日日行一度相应，大地也由三千六百轴组成。这些轴并非界限笔直，而是犬牙相错，互相连接。且不仅天有巨大的铜柱维系，大地也有四个柱子作支撑。这些都反映了谶纬造作者们丰富的想象力。

**2. 无底之谷传说**

另外，关于水"东流不溢"的原因，也引发了古人的广泛讨论。《庄子·秋水》曰："天下之水莫大于海。百川归之，不知何时止而不盈。尾闾泄之，不知何时已而不虚。"认为原因是大海之中有一个大洞"尾闾"，将海水泻出。《列子·汤问》

①《水经注·河水》。

则曰："渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实为无底之谷，其下无底，名曰归墟。八纮九野之水，天汉之流，莫不注之，而无增无减焉。"认为在渤海的东部很远处，有一个无底的深渊，称为"归墟"，海水流入归墟之中，因而大海才不会溢出。谶纬也同样关注这一问题。《诗含神雾》亦曰："水东注无底之谷。"大概是采用了《列子·汤问》的说法。

### （二）宇宙结构理论

#### 1. 天地形状及结构

谶纬对天地结构的探讨，绝不止于创造神话传说而已。在谶纬当中，有着丰富的天地结构理论，这些理论在东汉及以后都产生了重大的影响。我国古代，关于宇宙的结构，可算是众说纷纭，仅隋代以前，刘焯在《论浑天》一书中就曾总结道："（浑、）盖及宣夜，三说并驱，平、昕、安、穹，四天沸腾。"唐李淳风更有着精辟的归纳，曰："论天体象者凡有八家。"分别为浑天、宣夜、盖天、轩天、穹天、安天、方天、四天八种宇宙结构学说。[①]不过，后面五种理论，除四天说是从印度传入的佛教之说，其它都只是不同的流派而已。从根本上说，我国古代本土的宇宙结构理论，正如蔡邕所总结的那样："一曰周髀，二曰宣夜，三曰浑天。"[②]所谓"周髀"，是指以《周髀算经》为代表的盖天说。与其其它学说一样，谶纬当中的宇宙结构思想，也并非只有一家之言。就目前所能见到的佚文来看，其中有采自盖天说者，也有与浑天说相似者，还有完全自己独创的宇宙模式。

盖天说的一个重要组成部分就是"七衡六间图"，即按照太阳在一年中不同时节的地平高度，将太阳的视运动轨迹建构成一套由七个同心圆组成的模型。每个圆称为一衡，衡之间称"间"。最内圆为夏至时太阳视运行轨迹，称为内衡。最外圆为冬至时太阳轨迹，称为外衡。《孝经纬》曰："日在外衡，牵牛之初，冬至之日。"[③]明显是采用了盖天说的"七衡六间说"。

不过，谶纬的宇宙结构理论，最主要最著名的还是《尚书考灵曜》中的多重宇宙说，这是一种异于古代任何一家的独特的宇宙结构学说：

天如弹丸，周围三百六十五度四分度之一。

---

①《隋书·天文志上》。
②《太平御览》卷二。
③《北堂书钞》卷一百五十六。

（天）一度二千九百三十二里千四百六十一分里之三百四十八。[①]

二十八宿之外各有一万五千里。是为四游之极，谓之四表。[②]

首先，“天如弹丸”，是圆球形的，而不是个弧形或半圆形的盖子。这与盖天说的天有本质的区别。这一点十分重要，它表达了一些新观念：天不再是高于大地之上，而是可以转到大地下面去；这就说明大地是有限的。《尚书考灵曜》曰：“地与星辰四游升降于三万里之中。”因而郑玄言“地盖厚三万里”。大地虽厚，可达三万里，但毕竟是有限的。这就与先秦天无限大、地无限厚的思想截然不同。天也是有限的，按照周天 365¼度，一度 $2932\frac{348}{1461}$里，则周天为 107.1 万里。但实际上，这只是二十八宿所在的内层的天，外层还有“四表”。这一点，孔颖达在《礼记·月令》疏中做了很好的注解，我们不妨引之：

周天百七万一千里者，是天圆周之里数也。以围三径一言之，则直径三十五万七千里，此为二十八宿周回直径之数也。然二十八宿之外，上下东西各有万五千里，是为四游之极，谓之四表。据四表之内并星宿内，总有三十八万七千里。然则天之中央上下正半之处则一十九万三千五百里，地在乎中，是地去天之数也。

也就是说，大地外面的天是由两层组成的，一层为二十八宿所在，周天 107.1 万里，按照古代“周三径一”的算法，则直径约为 35.7 万里。这一层我们可以称之为“恒星天球”。在恒星天球外面 1.5 万里处，还有一个外层天球，直径则应为 38.7 万里。我们可称之为“四表天球”。《洛书甄耀度》与《春秋考异邮》的记载也表明了同样的观点。《洛书甄曜度》又曰：“天地相去十七万八千五百里。”天地相去之数正为恒星天球半径之数，则地居于恒星天球的中央。这本与鸡卵状的浑天模型相似，但再考虑到恒星天球外面还有一层四表天球，则《考灵曜》的宇宙模型就与浑天模型有了重大的区别，而是一种独特的多重宇宙模型。

关于日月的位置，《尚书考灵曜》曰：“日道出于列宿之外万有余里。”[③]据上文，日道当在四表天球之上。月道虽未明言，但当时多以为日月共行一道，或月道与黄道十分接近，则日月均在外层四表天球之上。

① 《礼记·月令》疏引。
② 《古微书》卷一。
③ 《周礼·春官·冯相氏》疏。

那么《尚书考灵曜》中的宇宙结构理论，可概括为如下几个方面：天有两层，外层为四表天球，日月运行在其上，内层为恒星天球，为二十八宿所居；大地正如鸡卵中的蛋黄，悬在恒星天球中央。

**2. 天地大小**

关于天地的大小，通过以上的引文不难看出，谶纬中的意见并不一致。不仅仅是《尚书考灵曜》与《河图括地象》有牴牾，甚至仅在同一种纬书中，都存在着不同的说法，《尚书考灵曜》、《春秋元命苞》和《洛书甄耀度》都有自相矛盾的记载。这当然是由纬书的性质造成的。通过研究，笔者总结出如下几种说法：

一是以《尚书考灵曜》为代表的：内层恒星天球周天 107.1 万里，直径 35.7 万里，半径 18.75 万里；外层四表天球直径 38.7 万里，半径 18.75 万里；日道居于外层天球，也即半径为 18.75 万里。此说属于多重宇宙结构说，《洛书甄耀度》与《春秋考异邮》中都存在有类似记载。

二是以《河图括地象》为代表的：

地广东西二万八千里，南北二万六千里。

八极之广，东西二亿三万三千里，南北二亿三万一千五百里。[①]

地东西 2.8 万里，南北 2.6 万里；天东西 23.3 万里，南北 23.15 万里。此说数字来源于自《山海经》以来流传下来的古代说法。基于此，《春秋元命苞》曰："日左行，周天二十三万里。"[②]这种说法与第一种不同，其天地均为椭圆，且天地之大小相差甚远，明显符合浑天说的特征。

三是以《诗纬含神雾》为代表的：

天地东西二亿三万三千里，南北二亿三万一千五百里。天地相去亿五万里。[③]

亿，古义指十万。此处值得注意的是，佚文所用数字虽与《河图括地象》相同，但表述的方式却有差别，这种差别正表明了截然不同的结构模式：天地是两个大小相等的平行面，其东西长 23.3 万里，南北长 23.15 万里，两平面相距 15 万里。这正与《周髀算经》中的盖天说思想相同，只是数字不同。

四是周天"八十一万里"说：

《春秋元命苞》：天不足而北，阳极于九，故周天九九八十一万里。

① 《唐开元占经》卷四。
② 《太平御览》卷三。
③ 《唐开元占经》卷四。

《春秋命历序》：神农始立地形，甄度四海，东西九十万里，南北八十一万里。

《尚书考灵曜》：日光照四十万六千里。[①]

《周髀算经》曰："日照四旁各十六万七千里，人所望见远近宜如日光所照。"[②]即认为日光所照及范围只有16.7万里。又据钱宝琮、薄树人等前辈计算，外衡距北极距离为23.8万里，则天的半径应为40.5万里，直径则为81万里。这大概也正是《尚书考灵曜》"四十万六千里"和《春秋》纬中"八十一万里"的来历。但由于以上仅仅有天的大小，而缺乏大地大小的数据，因此难以判断其究竟属于哪一种宇宙结构理论。仅根据数字相似，就判断其为盖天说的话，稍嫌武断。从《春秋元命苞》的描述中，不难理解谶纬采用"八十一"这个数字的原因，正是为了达到神乎其说的目的。九为《周易》中最大的阳数，一向被赋予极盛的意义。九九八十一，正是我国文化中极为完整、圆满的数字。天作为至阳之物体，又一向被赋予至高至圣的地位，其大小自然也应是一个完满神奇的数字。《春秋命历序》曰："神农始立地形，甄度四海，东西九十万里，南北八十一万里。"[③]《洛书甄曜度》中也存在着类似的说法。这样，不仅天是完满的，与之相应的大地，数字也向神秘靠拢。而且据《春秋命历序》之言，这个诸家中地体最大的一种说法，并非谶纬自己主观臆测的，而是神农氏时测量而得。这就赋予其更为久远且神圣的来历，增加了自己学说的神秘色彩。

不过，谶纬关于天地大小的论说，并没有因为其自相矛盾和主观臆测而遭到淘汰，相反，在我国古代关于天地大小的讨论中，以上说法尤其是前两种体系，还对后世产生了深远的影响。如著名天文学家张衡就在《灵宪》中提到："八维之极，径二亿三万二千三百里，南北则短减千里，东西则广增千里。自地至天，半于八极，则地之深亦如之。"[④]明显是基于《河图括地象》或《诗纬含神雾》中的数据而稍作改动。魏人张揖的《广雅》以天为南北23.3575万里、东西23.3571万里的椭圆，亦是受到纬书的影响。孙吴陆绩作《浑天仪说》曰："周天一百七万一千里，东西南北径三十五万七千里，立径亦然。"则取自《尚书考灵曜》中的数据。虽然被同时代的王蕃批评，但却未能动摇这一天体结构理论的地位，晋皇甫谧在作《帝王世

①《太平御览》卷三。
②《周髀算经》卷上之二。
③《太平御览》卷七十八。
④按：古代的"亿"就是今天的十万。

纪》时仍然加以沿袭，只是稍作修改。而《开元占经》所引《古今通论》亦袭用了谶纬“地厚三万里”的说法以及八极大小的数据。由此可见谶纬中的天体结构理论，在两汉六朝时期的巨大影响。

## 三、天地运动学说

很早以前，人们就已经发现天体在天空中的位置在不断变化着。对于这些现象，人们一直努力地给予合理的解释。《山海经·大荒西经》曰：“（重、黎）处于西极，以行日月星辰之行次。”认为日月星辰的运动是靠重、黎（神仙）的推动和调转。这是对天体运动的神话解释。后来，随着人们知识水平的提高，通过对天体运动的长期观测，人们逐步建立了一些直观的阐释理论。在谶纬当中，我们仍能看到“左旋说”与“右旋说”以及“地动说”的论说。

### （一）“左旋”与“右旋”说

我国古人习惯于将北面作为至高至圣之所，因而面北背南，将自东向西的运动称为“左旋”，自西向东的运动称为“右旋”。 由于恒星是静止的，因而人们所看到的恒星的视运动，实际上是地球运动的结果。地球围绕太阳自西向东公转，同时又自西向东自转。因而恒星无论是周日视运动还是周年视运动，都是自东向西的，是一个比较简单的问题。所以不管是盖天说与浑天说，还是宣夜说，皆认为恒星是左旋的。这一点在古代没有争议。只是盖天家与浑天家认为恒星是附着于天的，因而天也是左旋的。而宣夜说则以天为静止不动。据今天所见佚文，则谶纬是坚持天左旋说的。

《河图括地象》：天左动，起于牵牛。

《尚书考灵曜》：二十八宿，天元气，万物之精也。故东方角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿，其形如龙，曰左青龙。……北方斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿，其形如龟蛇，曰后玄武。二十八宿，皆有龙虎鸟龟之形，随天左旋。[①]

牵牛为谶纬学说中的冬至点。以冬至点为天左动的起点，正是以历法为依据的。这句话的意思是说，天以牵牛为起点，从冬至开始，自东向西左旋。据上节的研究可知，谶纬认为恒星是附着于天的。这就解释了一年之内，造成恒星自东向西行这一现象的原因。《尚书考灵曜》更直接言二十八宿“随天左旋”。

① 《两汉全书》，第 18989 页。

以上是对恒星运动的阐释。关于日月及五星的运动，则是古代一个长期争论，一直未能形成统一意见的问题。这是由于月亮与五星的视运动是地球自转、公转与月球自转公转或五星公转的复合结果，十分复杂，在未能发现地球公转自转的前提下，是不可能正确认识这一复杂问题的。以《周髀算经》为代表的盖天家认为日月及五星正如磨盘上的蚂蚁，一面随天左旋，一面自己又作右旋运动。而宋代的张载、朱熹等人又提出了左旋说，认为日月五星也是随天左旋的，只是速度较慢，因而看起来仿佛是在右旋。不过，在汉代还是以右旋说为主。谶纬似乎也坚持日月五星右旋说。如《礼含文嘉》曰："计日月右行也，周德放日月东行。"[①]《春秋元命苞》曰："日月右行，周天二十三万里。"[②]谶纬以为恒星附着于内层天球，而日月五星附着于外层四表天球。因而对日月五星运动的研究，是以恒星为参照背景的。以恒星尤其二十八宿为参照，则太阳的周年视运动轨迹为：角-亢-氐-房-心-尾-箕-斗……张-翼-轸，正是自西向东的右旋运动。月亮在一个周期里，也是作这样的视运动，因而也被视为"右行"、"东行"。五星的运行，与日月一样，也是右旋的。

**（二）地动说**

谶纬的天体运动思想中，最为宝贵的并不是其天左旋、日月右旋思想，而在于其地动说。《春秋运斗枢》曰："地动则见于天象。"[③]则谶纬认为，不仅天与天体在运动，大地也处于运动当中。大地的运动，通过天象的变迁就可以证明。这是十分宝贵的相对运动思想。具体如下：

《河图括地象》：天左动，起于牵牛。地右动，起于毕。[④]

《周易乾凿度》：阳唱而阴和，男行而女随，天道左旋，地道右迁。[⑤]

即是说，天与地同时做反向的运动。天向左旋转，地向右旋转。我们所见到的天象是天与地相对运动叠加的结果。这样看来，谶纬的天旋说也不仅仅是左旋或右旋的问题，而是一种"天旋地转说"。

而在《尚书考灵曜》中，还有一种更为详细的天地运动说，俨然自成体系。它主要由以下几部分组成：

地与星辰四游升降于三万里之中。[①]

---

①《白虎通·日月》。
②《唐开元占经》卷十一。
③《北堂书钞》卷一百五十。
④《周礼·大司徒》疏。
⑤《周易乾凿度》卷下。

地有四游：冬至地游北而西三万里；夏至地游南而东三万里；春秋二分其中矣。地常动不止，譬如人在舟中，闭牖而坐，舟行而人不觉。

春则星辰西游，夏则星辰北游，秋则星辰东游，冬则星辰南游。[②]

首先，大地与星辰是处于不断运动之中的，这种运动并非只是水平方向上的旋转，而是一种三维的空间中的升降运动。具体来说是以天球之中心为参照，冬至时，地之中心向北向西移动了三万里；夏至时地之中心向南向东移动了三万里；春秋二分地在中间。这种运动幅度不可谓不大，为何人们没有感觉呢？《尚书考灵曜》又以人在舟中的比喻来解释，可谓浅显易懂。

古人语言简约，却往往给后人的理解带来了许多困难。这里就存在着两个疑问：第一，大地运动的幅度每个季节各为多少？第二，所谓“春秋二分其中矣”，是指地心完全与天球中心重合，达到三维中的中心？还是地心仅仅与天之中心所在的平面重合，居于南北方向上的中心？这就需要详细的讨论。

对于第一个问题，郑玄的理解为：“地盖厚三万里。春分之时，地正当中。自此，地渐渐而下，至夏至之时，地下游万五千里，地之上畔与天中平。夏至之后，地渐渐向上。至秋分，地正当天之中央。自此地渐渐而上，至冬至上游万五千里，地之下畔与天中平。至冬至后，地渐渐而下。”[③]即认为地体每个季节移动的幅度为 1.5 万里。也即是说，郑氏对“北而西三万里”的理解为，向北、向西各 1.5 万里；对“南而东三万里”的理解为向南、向东各 1.5 万里，合起来地体每个季节移动 3 万里。笔者通过计算，认为其理解比较接近事实，可从。再据“天以圆覆，地以方载”之文，则大地为一个方体，这是古代人们对大地的共同认识。至于大地的大小、厚度为多少，《考灵曜》中没有明确的记载，其它纬书中的记载相差很大，无法采用。不过，大地的大小与厚度并不妨碍我们理解和演示《考灵曜》“地动说”模型。郑玄依据《考灵曜》“地与星辰四游升降于三万里之中”之语，推测“地盖厚三万里”。虽然这种推测未必合理，但于建立模型比较方便，笔者下图从之。

关于第二个问题，古人并无任何解析。陈美东先生将“春秋分则其中”理解为地心与天球中心完全重合[④]，则地体在一年四季中是沿着一条直线作往返运动，如

①《礼记·王制》正义。
②《礼记·月令》正义。
③《礼记·月令》正义。
④陈美东：《中国天文学思想》，第 293 页。

下图：

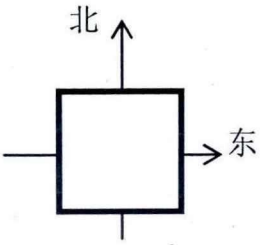


图 2-1 春秋分

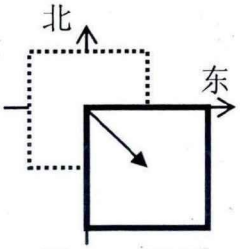


图 2-2 夏至

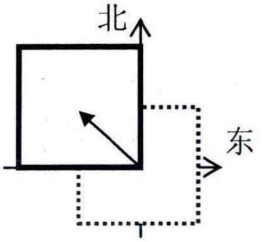


图 2-3 冬至

如果这样的话，那我们在一年中看到的星空就应该是带状的，而且春秋两个季节的星空应完全一样。然而事实并非如此，我们一年四季所看到的星空是一个倾斜的类半圆，而且春季与夏季的星空截然不同。因此，笔者以为此种理解有欠妥当。那么对于《考灵曜》“春秋二分则其中”就只有作第二种理解：春秋二分时，地心虽然位于天球的中心横剖面上，但并未与天球中心重合，而是应有一定的距离。这个距离，也应为 1.5 万里。再参考谶纬中一贯坚持的“地右动”说，即地体在空间中是自西向东逆时针运转的。按照这种理解，笔者绘图如下：

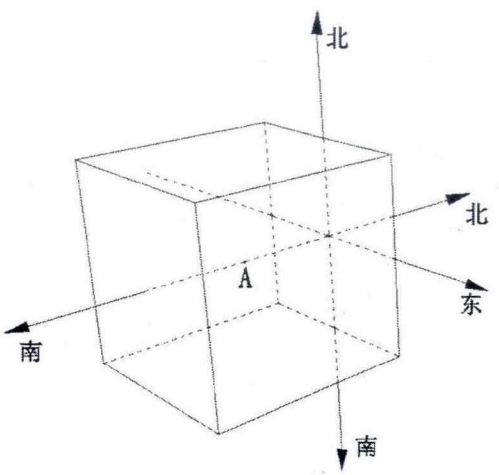


图 2-4

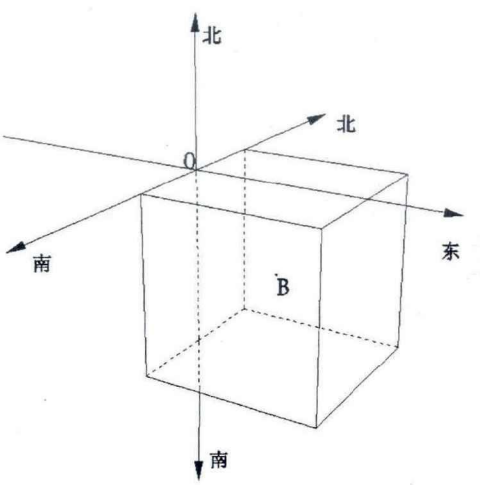


图 2-5

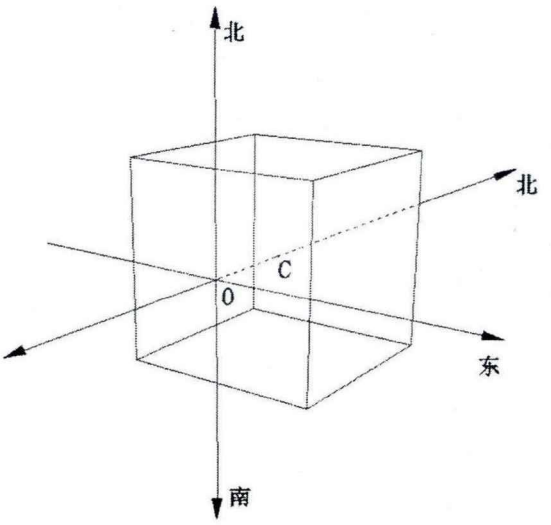


图 2-6

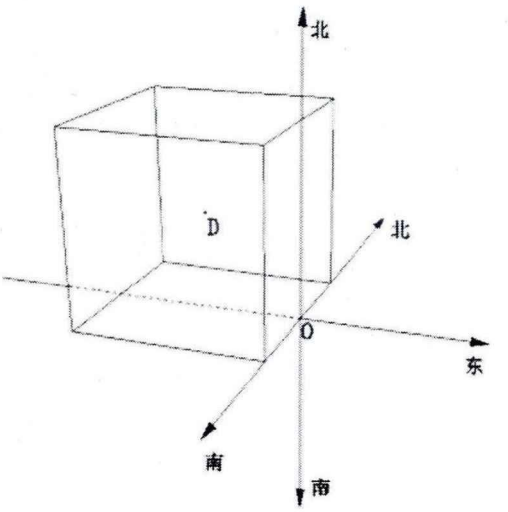


图 2-7

竖直坐标轴为极轴。春分时，地体中心居于天球中心平面上的 A 处，地体北侧面中心与天球中心 O 重合（如图 2-4）。之后，地体向南向东运动，到夏至时，地体位于天球中心平面的下方，地心位于点 B 处，地上表面与天球中心平面重合（如图 2-5）。之后，地体渐渐向上向北向西运动，到秋分时，地体中心居于天球中心平面的 C 处，位置与春分时的位置相对，地体南侧面中心与天球中心重合（如图 2-6）。之后继续向上向北向西运动，到冬至时，到达最北最西处，地体位于天球中心平面的上方，地下表面与天球中心平面重合（如图 2-7）。将地体中心的运动轨迹进行模拟，则如下图：

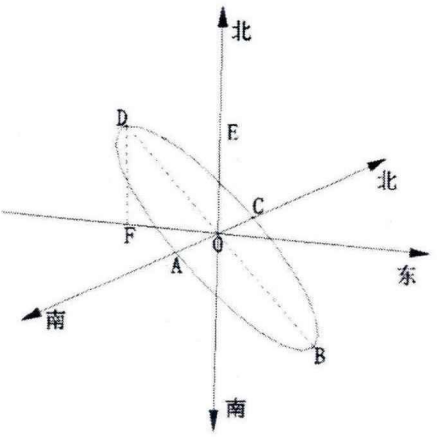


图 2-8

O 为天球中心，A 和 C 为春秋分时大地中心，B 为夏至时大地中心，D 为冬至时大地中心。则 OA=1.5 万里，OC=1.5 万里。OE 与 DF 亦皆为 1.5 万里。$OD=\sqrt{DF^2+OF^2}$，则

$OD=\frac{3}{2}\sqrt{2}$万里。则大地地心的运动轨迹为一个短轴为3万里，长轴为$3\sqrt{2}$万里的椭圆，地心于二分二至时分别位于该椭圆的四个顶点上。

这样我们便完全明白了《尚书考灵曜》的大地运动理论：大地在天球内自西向东作闭合运动，地心的运动轨迹是一个以天球中心为中心，以3万里为短轴、$3\sqrt{2}$万里为长轴的椭圆。大地春分时居于天球中心平面上，以后向南向东运动，夏至时达到东南方的顶点；秋分时又回到天球中心平面之上，以后向北向西运动，冬至时达到西北方的顶点。这样就很好地解释了四季星空的变化。不仅如此，这种“地动说”没有给出大地运动时的依托，即认为大地是悬空运动的，这一点尤为宝贵，远远超过了当时其它的浑天家说。

《考灵曜》同时还给出了恒星天球的运动轨迹，认为“春则星辰西游，夏则星辰北游，秋则星辰东游，冬则星辰南游”。单独来看，这样也能解释四季星空的运动。然而据上文，“地与星辰四游升降于三万里之中”，则《考灵曜》认为大地与星辰是同时运动的，而运动的方向则是相反的。很明显，《考灵曜》期望通过二者复合的运动来解释四季日月、星空的变化。然而，当二者附加以后，却过度解释了这种变化。若大地与星辰一年之内同时作一周方向相反的闭合运动，则人所见到的四季星空应当作两周天的位移变化。这很明显是错误的。再者，这种复合运动也必将造成恒星位置的低昂变化。这也是《考灵曜》天地运动模型的一大缺陷。

然而，《尚书考灵曜》仅凭日常观察，便能总结出如此体系完备、内容详尽的地动说，已经十分难能可贵。西方直到16世纪，还在坚持大地静止不动的“地心说”，哥白尼提出大地运动的“日心说”时，遭到了强烈的抵制。而《尚书考灵曜》中的大地运动的思想，虽然不一定是谶纬首次提出，但由于其完善的体系和颇具说服力的论证，在我国古代产生了很大的影响，使得我国在对宇宙运动的认识上很早便走上了科学的探索路径，这也是谶纬之学对古代科学思想所作出的宝贵贡献。

### （三）潮汐理论

与天体周而复始的运动相似，地上也有一种运动具有这种周期性，那就是潮汐。据《太平御览》所引东汉赵烨《吴越春秋》的记载，关于潮汐，有伍子胥被吴王刺死以后“扬波成涛，随潮往来”的传说，似乎认为潮汐是伍子胥“兴风作浪”的结

果。[①]而同样生活在东汉的王充在其书《论衡》中否定这一传说，更说明这种传说由来已久，且在东汉十分流行。可见，很久以前人们便发现了潮汐这一有规律的变化，并开始关注其成因。谶纬佚文中也保留着有关潮汐的认识。

《春秋元命苞》：牛女为江潮，江潮者所以开神润化，故其意遄速。[②]

认为潮汐是居于银河两旁的牛郎织女所推动，所以来势汹涌湍急。这一说法的基础正是其银河与地上的海相连通的观念。如果说这则认识还停留在神话传说的幻想阶段，那么《乾坤凿度》中的论说则带有更多科学的成分了：

月阴精，水为天地信，顺气而潮。潮者，水气往来，行险而不失其信者也。[③]

这里“月阴精”一句，似乎与后来的潮没有关系。实际上，这则佚文表达了一个十分宝贵的观念——潮汐的出现于月亮有关。首先月为阴精，水为阴，实际上即是指月为水精。谶纬又认为，天地间的水是相连通的，则水又为天地间的信使，潮正是天地间规律的相互作用。而这个天，则特指为水精的天体——月亮。这就隐含了潮汐是月亮催动之意。而今天科学表明，潮汐正是月亮对地球的引力造成的，所以潮汐的周期变化正与月相变化有关。谶纬这一思想虽然是从同类相感的角度出发，但也应是基于对潮汐与月亮周期关联性的发现而产生。

这句佚文还隐藏了一个思想，即天地相互作用的介质是气，因而潮汐也要“顺气”而发生。《乾坤凿度》还有“潮为浍，随气而濡”[④]的说法，也是以气作为潮汐发生的直接作用或引导者。

这样，谶纬的潮汐理论便可以归纳如下：天地间的水是相连接的，天上的水的代表是月亮，地上水汇聚之处为大海。天地通过水相互作用，表现为月亮与海之间水的相互作用，便形成了潮汐。而潮汐的发动是通过天地间充斥着的气为诱因。这个无形的气，实际上就相当于今天科学上无形的“万有引力”。

## 第二节　谶纬天体论天象论研究

日月五星等众天体的本质是什么？它们是如何形成的？它们在不同的时期呈现出的圆缺、明暗甚至斑点变化是为什么？它们之间的关系如何？天、天体和天象又

①《太平御览》卷六十八。
②《艺文类聚》卷八。
③《乾坤凿度》卷上。
④《乾坤凿度》卷上。

与人事有什么联系？这些都是古今中外人们共同关心的问题，也是研究天人关系的谶纬学说最核心的问题。谶纬汲取了阴阳五行、天人感应、物类相感等思想，建立了我国历史上十分完整的天体论天象论体系。

## 一、天体论

### （一）日月

与其天文学不同，谶纬天体论体系中最基础的天体是日与月。通过上一节的研究我们知道，谶纬认为形与质都是由气而生。而气又分为阴阳，正是阴阳二气的相互作用才形成了四时。所以古代基本认为万物是由阴阳二气的相互作用才形成了万物。日与月的来源，谶纬正是通过阴阳学说加以解释：

《春秋感精符》：日者阳之精，耀魄光明，所以察下也。①

《春秋内事》：日者阳德之母。②

《春秋元命苞》曰：阴精为月。③

是日为阳之精，月为阴之精。这种观念我们从《易经》等先秦典籍中都能看到，说明在先秦时期就已经普遍流行，后来成为中华民族根深蒂固的思想，因而日又称为“太阳”。不过，在谶纬天体论中，日月并不仅仅分别作为阴阳之精而存在，谶纬还将它们与多组概念建立起联系。《孝经援神契》曰：“天精为日，地精为月。”④则日又为天之精，那么与之相对，月便为地之精。这与《易》学中以乾坤分别对应阴阳、天地、日月的思想是十分吻合的。正是受到《易》经思想的影响，《春秋元命苞》曰：“数成于三，故合于三。三月阳极于九，故一时九十日也。”⑤从日为阳精的思想出发，为太阳运行所带来的每个季节的九十日之数，赋予了玄秘的色彩。

战国时计然等人还认为日为火精、月为水精，曰：“日者，火精也，火者外景。”“月，水之精也，水者内景。”⑥《春秋元命苞》中也有类似的说法：

天积精为日，阳以一起，日以发纪。火精阳气，故外热内阴，象乌也。日尊故满，满故施，施故仁，仁故明，明故精在外，故火日外景，外景故阳精外吐。⑦

①《春秋左氏传·序》正义。
②《艺文类聚》卷一。
③《太平御览》卷四。
④《太平御览》卷三。
⑤《五行大义》卷一。
⑥《北堂书钞》卷一五〇。
⑦《唐开元占经》卷五。

太阴水精为月，日行十三度，常朏任而受明。精在内，故金水内景。[①]

火发出光和热，这正与太阳的特性一致。实际上，太阳正是一个巨大的火球。《春秋说题辞》曰："日之为言，热也，阳之宗也。远之则寒，近之则热也，如人之目也。"宋均注曰："日为天之一目。"[②]这不仅是对太阳热的特性的概括，还因其光明，而将之比作"天之一目"。

《河图括地象》曰："日者，木精之荣。月者，金精之荣也。木生火，而金射之，故日月以昼夜明也。"这是从五行的角度来讲。日为木精之荣，木生火，则实际上日既含有五行中的木也含有火。月为金精之荣，月又含水，则月兼具金与水的属性。对于这一点，宋均的理解是："日月之精，或是一体，故《推度灾》云：'麟者，木之精。'《保乾图》又云：'金星之精，散为麟。'夫日月皆具金木之英也。"[③]可谓得之。日月虽有其主要的五星属性，但综合谶纬佚文来看，日月中都兼含五行之精。五行是阴阳派生出，日月作为阴阳之精，自然也含有五行属性，只是各行的多寡不同。正如饭岛忠夫所言：阳精为日，阴精为月。阳精为火，阴精为水。而二者再按不同的比例派生出五星。五星为五行之精。五星再衍生出其他的天体。[④]这是阴阳五行说在天文历法中的体现。而谶纬正是根据这一脉络完成其天体理论架构的。

另外，太阳又被比作君主、天子，《易纬坤灵图》曰："日者，君象，德政无失，百姓安宁，则日华五采。至德之朝，日月若连璧。"[⑤]所以《春秋元命苞》用"尊"、"满"、"施"、"仁"、"明"等十分高尚的词汇来形容太阳，赋予太阳诸多道德伦理属性，尊贵无比、广施恩泽、满怀仁慈而又明察秋毫。实际上，这也是远古时期日神崇拜的遗留。

太阳日复一日地周天运转，带来了昼夜四时的交替，因而《春秋元命苞》还就其字形作了颇具特色的阐释：

日之为言，实也，节也。含一开度立节，使物咸别，故谓之日。言阳布散合如一，故其立字，四合共"一"者为"日"。望之度，尺以千里立。[⑥]

①《两汉全书》，第19208页。
②《两汉全书》，第19436页。
③《两汉全书》，第19658页。
④《天文历法与阴阳五行说》。原文为日语，笔者译。
⑤《两汉全书》，第18941页。
⑥《唐开元占经》卷五。

天有三百六十五度四分度之一，布在四方，日，日一历，无差迟，使四方合如一，故其字四合一也。[①]

这是通过对太阳周天视运动的观察，而发此论。字面上是解释“日”之字形，“口”代表四方，中间的“一”代表一周。但字里行间无不透露出“大一统”思想：“四方合如一”，“四合共一”，正是天下四海，唯尊一王思想的表述。普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。儒家早期的尊王攘夷思想逐渐发展为“春秋公羊学”鲜明的大一统思想，经过董仲舒等人的宣扬，被汉武帝奉为基本国策。经过一段时间的发展，到西汉后期，已然成为国家最基本的政治思想，渗透入中华民族的基因之中。谶纬形成于西汉中后期，其中已将“大一统”思想应用到对字形的解释“日”之中，更证明了此思想在西汉后期国家思想体系中的核心地位。同时也反映了以董仲舒为代表的今文学派对谶纬学说的影响。

关于太阳的大小，《春秋元命苞》曰：“日径千里。”[②]这实际反映了盖天家“千里差一寸”的思想。《周髀算经》在测量日影时，言“勾之损益寸千里”，[③]立八尺表，最终论证出天地均为平面的盖天说理论。这当然是错误的，“千里差一寸”的理论也是错误的。谶纬虽以浑天说为主，但大概由于浑天说中缺乏太阳大小的数据，因而便沿用了盖天说的成说。

**（二）五纬**

五纬岁星、荧惑、填星、太白、辰星，又分别称作木星、火星、土星、金星、水星，从名称便可看出其与五行的密切关系。事实上，五星之名正由五行而来。荧惑色赤，光亮闪烁，故对应火；金星是五星中最亮的，色发白，光耀眼夺目，故对应金；填星色黄，亮度也比较明亮，故对应土；辰星由于距离太阳最近，常掩没于日光之下，不易观察，故对应水；岁星十分明亮，便对应木，象生机盎然之态。因此，古代多认为五纬为五行之精华。将五纬与五星相配，最晚到战国时期也已经完成。《开元占经》所引“甘氏曰”中已经出现“岁星，木之精也”的文字，虽然不能确定为战国甘德之言，但《天官书》也已经建构起完整的五纬与五方五行相配的体系，当非太史公始创，而应为沿袭旧说之辞。不过，将五纬作为五行之精，渗透到天地万物万事之中，最终建立其庞大复杂的天学体系的，当首推谶纬。

①《五行大义》卷四
②《北堂书钞》卷一百四十九。
③《周髀算经》卷上之二。

《春秋文曜钩》曰："东方木精，曰岁星，岁进一舍。南方火精，曰荧惑，荧荧然惑无定所也。西方金精，曰太白，以正月甲寅与荧惑晨见东方。北方水精，曰辰星，岁周天之列宿。中央土精，曰镇星，一名地候，岁进十二度百二十分，二十五岁而周列宿。"[①]建构起五纬与五方五行的配应关系。这一点与《天官书》类似。不过，谶纬所作的，远不止于此。在谶纬中，五纬作为五行之精，与五行思想的方方面面都进行了配合。

首先，与五行相配，五纬分别为五帝之精，而五帝又流精诞生出人间帝王，他们建立不同的朝代，因此五纬又与不同的朝代产生了对应关系：

《春秋纬》：五精潜潭，皆以类逆所犯，行失时，指下臣，承类者乘而害之，皆灭亡之征也。入天子宿，主灭诸侯，五伯谋。[②]

《春秋元命苞》：苍精用事，象岁星。赤精用事，象荧惑。黄精用事，象镇星。白精用事，象太白。黑精用事，象辰星。[③]

这里揭示出谶纬独特的政治理论：天上五帝之精流生出其在地上的代言人——天子，人间王朝的更替，实际上是天上五帝的在轮流掌权"用事"。因而各王朝就具有不同的德性。对于一个王朝的盛衰兴亡，上天会显出各种征兆，而要以那与自己王朝德性相同的行星的征兆为准。这实际上是恒星分野说在五纬范围内的一种延续。谶纬成于两汉之交，汉代为火德，汉天子为赤帝之后，荧惑便是赤帝的使者，负责向汉家示警或褒奖。《春秋纬》曰："赤帝之世，有过，则荧惑出，寇守见萌；以淫乱失时，则反明。有此类，则亡引也。"[④]因而谶纬十分重视对荧惑的观察，其中记载有许多荧惑的异常现象。

五星还与五季相配：

春——岁星；夏——荧惑；季夏——填星；秋——太白；冬——辰星。

另外，值得指出的是，按照谶纬对五行与阴阳的划分，可知，木为少阳之精，火为太阳之精，金为少阴之精，水为太阴之精。这就将五纬分为阴、阳两组，水星、

①《两汉全书》，第19298页。按：五当为八之误。
②《唐开元占经》卷八十六。
③《五行大义》卷五。
④《唐开元占经》卷三十。

金星为阴，火星、木星（土星）为阳，这种分法正与现代天文学将太阳系的行星分为地内行星与地外行星的做法暗合。

### （三）经星

关于列星的来源与构成，也是古代人们热心讨论的问题。《天官书》认为："星者，金之散气，其本曰火。"即认为星体本质上一团团燃烧着的火。这是基于星体发光这一特性而提出的。谶纬则认为：

《春秋说题辞》：星之为言精也，阳之荣也，阳精为日，日分为星，故立字"日""生"为星。[①]

《春秋元命苞》：（日）散而分布为大辰。[②]

这是从"星"这一字形出发，提出的新观点。日为天上最大的发光体，列星正像是太阳分出的一个个小的发光体。从现代科学的角度来讲，列星主要是恒星，与太阳在本质上一样的。因此谶纬这种说法实际上是颇具合理成分的。

同样在《春秋元命苞》中，还有一种见解，曰："蟾蜍阳精，流生织女，立地候。"则又以织女星和土星为蟾蜍的阳精所生，十分奇特。

那么星究竟是由什么物质组成的呢？《河图》曰："将失政不法，石坠星亡。"可知，谶纬从陨石现象，已经认定列星是由石构成的。这也是汉代以后人们的共识。

关于银河，谶纬则提出了独到而有趣的见解：

《河图括地象》：河精上为天汉。[③]

又曰：川德布精，上为星河。精象为天汉。[④]

《乾坤凿度》：上下无息，在上曰汉，在下曰脉。[⑤]

《春秋说题辞》：河以通乾，出天苞。[⑥]

这些佚文出于不同的纬书，但表达了同样的观点：天汉银河与地上的河一样，也是由水组成；天河的水是地上河川中水的精华；银河与地上的河流相互连通，共同构成了永无止境的水循环。认为天河由水构成，这是一种十分原始的观念，谶纬认为天河之水是地上河水的精华，已经显露出区别二者的意识。而以天地间通过银

①《艺文类聚》卷五。
②《唐开元占经》卷五。
③《史记·天官书》索隐。按：原文无"上"字，补。
④《玉海》卷一。
⑤《乾坤凿度》卷上。
⑥《水经注》卷一五。

河与地上河川进行着永无休止的水循环，虽然对象有误，但却已经十分接近水循环的真实了。

**（四）彗星流陨杂星气**

彗星流陨杂星气，并非像日月列星五纬一样有规律地出现在天空中，而且它们形态各异，在夜空中十分醒目，因而作为异常天象成为人们普遍重视的问题，它们的形成原因也成为古代经常被讨论的题目。据《史记·天官书》与《汉书·天文志》所引甘氏语，可知甘德认为彗星等异常天体的出现是由于岁星失行造成的。[①]石氏则认为："扫星者，逆气之所致也。"[②]谶纬中关于彗星等异常天体形成的原因，有着许多不同的见解，大致可以分为以下几种：

第一种是五纬之精流生说，以《河图》之说为例：

五纬之精，散为妖星。

岁星之精流为苍彗，荧惑散为赤彗，填星散为黄彗，太白散为白彗，辰星散为黑彗，五色之彗各有长短，曲折应象。[③]

五纬为五行之精，五纬之精又散流，衍生出彗星妖星等。具体来说，五纬分别生出五到八个不等的妖星，共有三十五颗妖星，进而建构起谶纬的两种妖星系统。其内容详见下一章。

第二种是五纬失行生说：

《春秋纬》：岁星退如西北，三月，生天槐。[④]

《春秋元命苞》：（辰星）其出入常以辰、戌、丑、未。其蚤为月食，晚为彗星及天夭。[⑤]

文字与说法均与《天官书》之言相同，当是对前代彗妖星生成理论的继承与抄录。[⑥]

第三种是北斗散生说：

《春秋运斗枢》：权星散为狱汉。枢星散为旬始。机星散为国皇。旋星散为蚩尤旗。机星散为昭明。机星散为司危。旋星散为五残。[①]机星散为枉矢。[②]

---

①《天官书》曰："其（指岁星）失次舍以下，进而东北，三月生天棓……"《汉书·天文志》中有类似之语，前有"甘氏"二字，可知《天官书》亦引自甘氏。此甘氏当为战国时期的甘德。

②《唐开元占经》卷八八。

③《戎事类占》卷十四。

④《唐开元占经》卷八十五。

⑤ 今按：正文出自《史记·天官书》，无纬名，马国翰辑入《元命包》，今从之。

⑥按：虽则《天官书》未言此处文字引自《甘氏》，但《汉书·天文志》在引用此段内容时，则指明其为"甘氏"。见于中华本《汉书》第五册，第1280页。"（岁星）缩西北……《甘氏》：不出三月乃生天槐，本类星，末锐，长数丈。"

狱汉、旬始、国皇等皆为妖星之名。权星、枢星、旋星为北斗七星之名。由于谶纬散佚严重，此虽只有七星中的三颗，但原本应当是北斗七星完全与三十五妖星对应。即妖星由北斗七星散生而成。北斗七星一向被视作与天帝有着密切的关系，因此这种说法实际上透漏出妖星为天帝散生的含义。

第四种是勾陈之精生流星说：

《河图》：诸流星皆钩陈之精，天一之御也。

认为流星为勾陈之精所生，因而流星充当着“至高神”天一的车驾和使者

第五种是物类相感说：

《春秋考异邮》：鲸鱼死，彗星出。【宋均注】鲸鱼，阴，阴生于水，今出而死，是时有兵相杀之祥也，故天应之以妖彗。[③]

《春秋演孔图》曰：“海精死，彗星出。彗星出则国枢橛。”注曰：“海精，鲸鱼。”[④]表达了同样的观念。这实际上是说，鲸鱼死是地上的妖异，预示着祸乱即将发生，因此天上就会出现异常天体，以示凶警。并非仅仅鲸鱼的死会导致彗星出现，其它的妖异之事发生时，天上同样也会有相应的异常天体出现。《淮南子·天文训》曰：“鲸鱼死而彗星出。”大概就是这一说法的来源。

以上五种理论大致上可以归为三类：一种是五纬衍生说等；一种是天帝散生说；一种是物类相感说。这其中以第一种理论影响最大，在古代占据主导地位。在近现代的天文学史上，也有一种影响很大的理论与之十分相似，就是“喷发说”。喷发说认为，彗星是由木星等行星或卫星上火山喷发的一些物质形成的。实际上，彗星的运行轨道的确受到行星摄动力很大的影响。彗星原本是在其轨道上漫长地运行，当它们进入到大行星的区域内，距某大行星很近时，就会受到该行星的摄动，改变其原来的轨道，成为我们所能见到的彗星。这颗彗星便称为被某行星“俘获”。因此，现代天文学按照彗星的俘获对象不同，而将它们分为木星族彗星、土星族彗星、天王星族彗星以及海王星族彗星。这也正与谶纬五纬衍生说相似。还有人认为，短周期彗星都是被木星俘获的。我们是否可以这样认为，由于物体间的引力是相互的，木星在俘获其它天体时，自己势必也会受到一点影响，导致“失行”。这也便是古

①《唐开元占经》卷八十五。
②《唐开元占经》卷八十六。
③《太平御览》卷八百七十五。
④《唐开元占经》卷八十八。

代木星失行派生出彗星妖星等说法的真谛了。当然，古代缺乏必要的观测仪器，所谓木星失行，更多是指木星的非匀速运动。但通过观测，发现木星失行一段时期以后会出现彗星妖星等的规律，进而总结出与现代科学一致的见解，也未可知。

## 二、天象论

### （一）月相论

月亮每个月都经历从月牙萌生到满月再到月晦这样周而复始的变化，这是人所共见的现象。我国尤其重视月相的周期变化，至今使用以月相变化为基础的农历。因此，月相周而复始变化的原因，是我国古代人们十分关心的问题。早在西周时期，我国先民便已为不同的月相取了特定的名称。我国最古老的典籍《尚书》中有“旁死魄”、“哉生明”、“既生魄”、“哉生魄”等名称。西周铜器铭文中还有“既死魄”、“旁死魄”、“始生魄”等名称。“魄”是指月亮的阴影部分。这些名称实际上反映了早期人们对于月相变化的一种观念：即认为月相的变化是月亮明暗生死的结果，因而学界称之为“月相生死说”。谶纬当中仍然保留着这种古老观念的遗迹。如《孝经援神契》曰：“月三日而成魄，三月而成时”，[①]便是在月相生死说基础上进行的申说。

随着科学的进步，人们透过月相的变化发现了月亮实际上不发光，只是反射太阳的光芒，因而才出现月相变化的事实。《周髀算经》指出：“故日兆月，月光乃出，故成明月。”[②]阐明了月受日光的理论。今学界一般认为今本《周髀算经》当成书于西汉中期。随后，谶纬对这一说法进行了详细的升发与阐释。

首先，谶纬认为太阳本身是能发光的，且光芒万丈。《尚书考灵曜》曰：“日有九光，光照四极。”[③]《春秋感精符》曰：“日者阳之精，耀魄光明，所以察下也。”[④]月亮则不能自己发光，而需要假借太阳之光。《春秋说题辞》曰：“月之为言假也，阴之祖也。假日之光，而助其明。”宋均注曰：“月当日则光盈，就日则光尽也。”[⑤]正因为月亮以反射日光为明，所以月亮正对着太阳时为满月，“光盈”；靠近太阳，与太阳同经时，则“光尽”，表现为晦。对此，《春秋元命苞》的阐释更为详细，

①《白虎通·日月》。
②《周髀算经》卷下。
③《北堂书钞》卷一百四十九。
④《春秋左氏传·序》正义。
⑤《两汉全书》，第19436页。

曰：“月为阴精，体自无光，藉日照之乃明，犹如臣自无威，假君之势乃成其威。月初未正对日，故无光、缺；月半而与日相对，故光满；十六日已后渐缺，亦渐不对日也。”①

那么月亮究竟何以能反射日光呢？对于这一点谶纬中则给出了两种解释：

《河图括地象》：日者，木精之荣。月者，金精之荣也。木生火，而金射之，故日月以昼夜明也。

《春秋元命苞》：太阴水精为月，日行十三度，常肭任而受明。精在内，故金水内景。【注】受阳精也。

依《河图括地象》之意，则月为金之精，即月为金属构成。人们日常接触到的金属有一个共性，便是表面能反射光。因此月亮之所以能反射日光，正是由于其上的金属“射”之。而依《春秋元命苞》之意，月亮则是“水做的”。水与金属有一个共通点，便是能反射光线。所以《春秋元命苞》认为月亮之所以能“受明”，是由于水的缘故。《易纬乾坤凿度》还进行了进一步申说：“月，坎也，水魄。圣人画之二阴一阳，内刚外弱。坎者，水，天地脉，周流无息。坎，不平，月水满而圆，水倾而昃。”②这是将谶纬的水射日光说与《易经》的思想联系起来，将月相的盈亏现象归结于月亮上水的涨落变化。虽不符合科学，却也能自圆其说，颇有趣味。

以上学说虽然都有其缺陷，但却反映了谶纬作者们对月相形成原因的关注，也表明了他们努力探讨天象变化的规律、勤于思考的积极态度。正是这种研究精神，推动着科学不断向前发展，促进人们越来越接近事实与真相。

**（二）月影论**

由于月球的自转速度与其围绕地球的公转速度几乎相同，因此月亮总是以它同样的半球面向地球，也就是今人所称月球的“正面”。也正因如此，人们所能看到的月亮上阴影的形态是基本不变的，这些月球上的阴影人们称之为月影。月影是什么？如何产生的？很早以前便激起了人们的好奇与猜想。因而围绕月影也产生了许多有趣的传说，如认为月中有兔，月中有美丽的仙子嫦娥，月中有蟾蜍，月中有吴刚在砍伐桂树等，都是基于月影的形状进行的构想。屈原在《天问》中已经提出“厥利维何而顾兔在腹”的问题，可知月中有兔的传说肇始远自。《淮南子·天文训》

①《五行大义》卷四。
②《乾坤凿度》卷上。

中又提到“月中有蟾蜍”，则以月影为蟾蜍的说法出现稍迟。但到西汉中后期，这两种说法则出现融合的趋势。刘向在《五经通义》中言：“月中有兔与蟾蜍。”[①]谶纬则围绕这两种说法展开了复杂的论述，将它们与阴阳说和《易》学思想联系起来，赋予它们神秘的色彩。这种论说主要存在于《春秋元命苞》中：

月者阴精，为言阙也。中有蟾蜍与兔者，阴阳两居相坿托，抑诎合阳，结治其内，光炬中气似文耳。兔善走，象阳动也。兔之言僖僖呼呼，温暖名也。月，水之精，故内明而气冷。……阴受阳精，故精在内，所以金水内景，内景故精阴沈势不动。[②]

月之为言阙也，两设以蟾蠩与兔者，阴阳双居，明阳之制阴，阴之倚阳。【宋均注】阙同缺。朔则光尽，望则光满，明为生明，魄则缺也。兔属阳，蟾蜍属阴。[③]

兔居月中者，阴裹阳也，坎之气。坎在子位、刑在卯。故兔属卯，老兔。[④]

兔速度很快，“善走”，象阳的运动，兔又是温暖的，因而谶纬将之列入阳的序列。与之相对，蟾蜍生活在阴凉湿润的地方，且身体冰凉，外表湿滑，因而应归入阴的行列。这样，月中并存阴阳二物，就显得十分和谐。正因如此，谶纬认为二者缺一不可。《河图帝览嬉》曰：“月中无兔、蟾蜍，天下无官。”[⑤]《河图》曰：“蟾蜍去月，天下大乱。”[⑥]这就已经超出了对月影的探讨，而是利用月影为兔和蟾蜍的说法，更加丰富自己的阴阳学说。所以又有以兔居月中为“阴裹阳”的说法，进一步与坎位、子位、卯位等八卦九宫式盘的理论相联系。这种月影说我们可以简称为“阴阳月影说”。

谶纬对于月影，还提出了宝贵的“月有窟”的理论。《河图帝览嬉》曰：“月者，金之精。月有窟，故言穴。”明确指出月亮是不平的，是有窟穴的。月亮之所以呈现出斑驳的影子，正是由于其表面伤痕累累。所以谶纬此言真可谓真知灼见，是非常宝贵的。遗憾的是，受到认识水平的限制，这种理论并未被人们广泛接受。甚至在谶纬之中，也是以兔与蟾蜍并存的阴阳月影说居于主要地位。所以对后世产生主要影响的还是阴阳月影说。张衡也主张这一说法，只是他认为，兔为月之阴精，

①《太平御览》卷四。
②《五行大义》卷四。
③《两汉全书》，第19241—19242页。
④《五行大义》卷五。
⑤《唐开元占经》卷一一。
⑥《太平御览》九百四十九。

而蟾蜍则为嫦娥所变，则应为阳。所谓“月者，阴精之宗。积而成兽，像兔，阴之类，其数偶。”但本质上还是一种月影阴阳说。

**（三）日月食理论**

在各种异常天象中，日月食是关注度最为广泛的天象之一。我国古代早期，一向把日月食的发生看作是上天的警告，因而要修德祭天。不过，随着知识的进步，人们开始探寻日月食发生的原因，以期掌握日月食的规律。谶纬对日月食规律的探寻至少从以下六个方面着手：

第一，日变色。《春秋感精符》曰：“日紫色出二十日以上，则日既。”[①]日既，即日食既。这是认为日食的发生与太阳颜色的变化有关。

第二，北斗变色。《春秋潜潭巴》曰：“日之将食，则斗第二星变色，微赤不明，七日而食。”[②]《尚书璇玑钤》亦曰：“北斗第一星率色数赤不明，七日内日食。”[③]是认为日食的出现与北斗某星光色变化相关。

第三，苍彗出。《春秋元命苞》曰：“苍彗木精，出贼而生芒，主逆阳，失天常，则日食明消。”[④]苍彗，在谶纬中属妖星一类，其出现为妖异之兆。日食亦主凶，与妖星出现为同类，因而谶纬认为苍彗的出现可引发日食。这表现了一种同类相感的思想。

第四，麒麟、龙相斗。《春秋孔演图》曰：“骐驎斗兮日无光。”[⑤]《春秋考异邮》曰：“麟龙斗则日月食。”[⑥]《春秋元命苞》亦曰：“麟龙斗，日月薄蚀。”[⑦]麒麟与龙都是传说中的生物，是并不存在的。它们相斗更是不可能发生的事。不过这种故弄玄虚的解释并非谶纬独创，而是源自《淮南子》。《淮南子·天文训》曰：“物类相动，本标相应。故……麒麟斗而日月食。”很明显，物类相感是这一论说的基础。

第五，月掩毁伤。《春秋感精符》曰：“日将蚀，必先青黄，不卒至，渐消也。日光沈掩，皆月所掩毁伤，雌为政（征）伐其雄。”[⑧]虽然也从阴阳掩犯的角度进行

①《唐开元占经》卷九。
②《续汉书·五行志六》注。
③《唐开元占经》卷九。
④《唐开元占经》卷八八。
⑤《唐开元占经》卷五。
⑥《唐开元占经》卷九。
⑦《初学记》卷一。
⑧《唐开元占经》卷九。

阐发，却表明了一个事实，即谶纬认为日食的发生是由于月掩日而造成的。当然，我们并非要把发现日食真正原因的功劳归给谶纬，据《开元占经》所引“石氏曰”，石氏已经揭示了日食发生的科学道理。但谶纬在阴阳学说的外表下包含着科学内涵这一事实，不容忽视。《易纬稽览图》曰：“日食之比，阴覆阳也。”[①]所谓阴覆阳，实际上是指月亮所代表的阴精遮盖住了太阳所代表的阳精。可见，谶纬对于日食已经有了科学的认识。只是碍于时代和观念的限制，它还有必要为已经掌握的科学规律寻找一个更为广泛坚实的理论支撑。这与刘歆从阴阳五行和《易》学中为《三统历》的历法数据寻找依据，是同样的道理。

**（四）太阳黑子论**

我国对太阳黑子的关注，有着十分久远的历史。一些学者认为，金乌负日神话的产生便与太阳黑子有关。太阳最初以圆中带一黑点的“⊙”来表示，正是模拟日中有黑子之象。因此，古代常将太阳黑子称作日中之乌。到汉初时，日中乌又演变成三足乌的神话，长沙马王堆一号汉墓出土的帛画中有一副侧立的三足乌的造型，便是象征太阳。《淮南子·精神训》曰：“日中有踆乌。”东汉高诱注曰：“踆，犹蹲也。谓三足乌。”谶纬也有将太阳黑子称作日中乌的习惯。那么谶纬对这个乌究竟是如何认识的呢？这些内容主要记载于《春秋元命苞》中。

《春秋元命苞》：阳数起于一，成于三，故日中有三足乌。[②]

《春秋元命苞》：日中有三足乌者，阳精，其偻呼也。【注】偻呼，温润生长之言。[③]

首先，《春秋元命苞》认为乌为阳精。“偻呼”或“呕呼”，据注，为温润生长之意。即以为太阳黑子虽为阳精，但不似太阳那般火爆，而显得较为温润。这就含有太阳黑子是太阳中温度较低的部分的意思，是很有见地的推测。同样在《春秋元命苞》中，还存在着另一种看法：

天积精为日，阳以一起，日以发纪。火精阳气，故外热内阴，象乌也。[④]

乌在日中，象阳裹阴也。以其在日中，得阳气，故仁而能反哺。[⑤]

①《后汉书·郎顗传》注。
②《太平御览》卷三。
③《初学记》卷三十。
④《唐开元占经》卷五。
⑤《五行大义》卷五。

这种看法则明确是以乌为阴，与太阳之阳相对。乌色黑，太阳黑子也正因其色黑，而被古人视为日中之乌。黑色为阴，所以以日中乌为阴的观点，在后代更为流行。地皇三年（22 年），王莽在其“因天变下书”中写道：“乃者日中见昧，阴薄阳，黑气为变。”“昧”，即指太阳黑子。“阴薄阳”，显然王莽也与谶纬一样以太阳黑子为阴。王莽一向重视谶纬灾异福瑞之言，此观点大概也是受到谶纬思想的影响。而此以乌在日中为“阳裹阴”之象，正与兔居月中象“阴裹阳”之意相对，正体现了谶纬当中阳抱阴，阴负阳，阴阳相合，相互生成转化的辩证法思想。

这两种观点虽有所不同，但都已经认识到太阳黑子为太阳中温度较低的部分，是难能可贵的。谶纬之所以吸取阴阳学说，以阴阳解释万物，正是因为阴阳观念有许多宝贵之处，能够对许多现象作出合理的解释。即使在科学发达的今天看来，阴阳观念也是有重要价值的。

## 第三节　谶纬“天”论与儒家神道设教

谶纬天学的另一个思想特点就是其神秘性。也正因如此，谶纬被人们称作“谶纬神学”，也常被指斥为荒诞不经。这种神秘性在谶纬与“天”相关的内容中，显得尤为突出。我们概括地称谶纬这些对天、天与人、天与万物的神秘化的思考和讨论为谶纬“天”论。研究发现，谶纬“天”论实际上并不像佚文中所呈现的那样驳杂混乱，而是有着基本的立足点与共同的出发点的。这个立足点和出发点便是儒家自孔子以后越来越明显的神道设教需求。

儒家继承周代的礼乐文明，其中核心的观念之一就是敬天。但是，先秦儒家的天论所表达出的天，是一种倾向于非人格神的天，这与在殷商文化中作为自然神与祖先神二者合一的存在的“天”，有着很大的差别。也即是说，与墨家、阴阳家等相比，儒家缺少一种核心的崇拜与规范（奖励与惩戒等）学说。而在神明崇拜、祭祀等十分盛行的先秦两汉时期，这种信仰建构上的缺失，就在很大程度上影响了儒学的说服力和实用性，因此，在孔子甚至整个先秦时期，儒家学说都并未被统治者真正接受。因而，儒家弟子们也开始通过神道设教的努力，试图弥补这一不足。

儒家的神道设教思想最早见于《周易·观卦·彖》，曰：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”这是说，圣人所设立的学说，是从观天之道而来，而天之道十分有规律，是最伟大的“神道”，因此圣人的学说被天下人所接受。

而圣人之说，则明显带有儒家的色彩，儒家一向鼓吹圣人，并宣扬自己的学说传自圣人。因而，这句话实际上就是为儒家自己的思想学说寻找“天”、“天道”这一神圣的依据。而儒家另一代表人物荀子在其《天论》一篇中也展现了这一倾向，曰：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成。不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天（功）。唯圣人为不求知天。天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”这里的天不是一种仅仅按照一定规律运行的无意志的存在，而是具有了生养万物这一仁的属性的“神”，而人类好恶喜怒哀乐各种情感和人的五官等身体构造，无不来自于天。这实际上是在儒家的礼义、伦理与自然之理之间建立了紧密的联系。

西汉经学继承了这一神道设教的发展趋势，将这一学说更加发扬光大，而其中最为突出的代表，则是西汉的大儒董仲舒。董仲舒的神道设教努力，可以说是全方位、多角度的。

第一，表现在董仲舒对“天”的构造上。首先，董仲舒复归殷商时期对天的信仰，塑造出“天”这一位具有人格意志的儒家最高神祇——天神。《春秋繁露·郊语》曰：“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”《春秋繁露·观德》曰：“天地者，万物之本，先祖之所出也。”《汉书·董仲舒传·举贤良对策三》曰：“天者，群物之祖也。故徧覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，阴阳寒暑以成之。”这里的天具有超越百神的至上权威，是万事万物的生成与主宰者，是一位形质兼备的至上神，而这位至上神“天（神）”也是新的宗教——儒教的最高神祇。然后，董仲舒认为，天神行事的准则——“天道”应该成为人君行政所依造的最高原则。所谓“天之大道出于天，天不变，道亦不变”[①]，“《春秋》之文，求王道之端，得之于正。……天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。”最后，再由有权威有意志的天导出天命。《对策三》曰：“天令之谓命，命非圣人不行。……是故王者上谨于承天意，以顺命也。”天子顺承天命，便成为天神在地上的代表，因此，下面的人不能直接接受天命，就要接受天子之命，所谓“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其

①《汉书·董仲舒传·举贤良对策三》。

尊皆天也”[①]，这些转向受命，归根结底都是受命于天。这实质上是论证了儒家伦理纲常的合法性与权威性。既然天子的权利从天而受，那么天子就应该法天，通过法天来维持自己的天命。同样，天子也应该通过改正朔、易服色等各种礼乐制度来彰显自己的天命，故《春秋繁露·楚庄王》曰：“今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理，受命于天，易姓更王，非继前王而王也。……受命之君，天之所大显也。……今天大显已物，袭所代而率与同，则不显不明，非天志，故必徙居处，更称号，改正朔，易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明自显也。……其必更作乐，何也？曰乐异乎是制，为应天改之。……更作乐于终，所以见天功。”天的作为与天道运转、天命流转的原则，实质上是阴阳五行。天通过阴阳五行向人间传达“天意”与“天志”。《春秋繁露·天地阴阳》曰：“天意难见也，其道难理。是故明阴阳出入、实虚之处，所以观天之志。辨五行之本末、顺逆、小大、广狭，所以观天道也。”天意玄虚，人们只有通过观察阴阳五行来明晓天志与天道。也即是说，天道是阴阳五行的根本，阴阳五行是天道的表现形式。这样便将儒家的天改造为一个有意志、有绝对权威的人格化的至上神，并且在这一改造过程中，儒家思想与阴阳五行说紧密地结合在一起，这是董仲舒对儒家在神道设教方面的最重要发展。

第二，表现在董仲舒对天人合一的论证。董仲舒对天人合一的论证主要有以下几个方面：一是天与人持有同样的感觉和情感，天是保持人类社会正义、公平的主宰者。《春秋繁露·同类相动》曰：“天有阴阳，人亦有阴阳。”并且天和人一样，“亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生。秋，怒气也，故杀。夏，乐气也，故养。冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。”把春夏秋冬四季分别看作天的喜怒乐哀四种情感，认为这些情感是“天人同有”的。而正是由于天有这些情感，因而能够维持人间社会自然的正常有秩序的运行。二是人的肉体也与天相副，法天之数。如《春秋繁露·人副天数》曰：“物灾疾莫能偶天地，唯人能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉、偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也。”“天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也。数与之相参，故命与之相连也。”人身体的构造也是效法天地阴阳之数，人的耳目、理脉、发、呼吸、五脏、四肢等等皆是法天而来，因此人之命运亦与天命相联系。另外，董仲舒还认为天与人基于同一理念进行活动，这一理念即是

①《春秋繁露·顺命》。

儒家的伦理道德，也称为“天道”。《春秋繁露·王道通》曰：“仁之美者在于天，天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。”则仁这一儒家的核心道德要求实际上是天最基本的品德。因此，人间的行为是从观天之道而来，所谓“四时之行，父子之道也。天地之志，君臣之义也。阴阳之理，圣人之法也。”[①]而人间社会的基本秩序，也更是从天道而来，即“安诸侯，尊天子，霸王之道，皆本于仁。仁，天心”。[②]也即是说，人的肉体、精神、情感、行为方式等皆从天而来，与天有同一性，天与人是同一本质的不同表现形式。董仲舒通过以上几个方面，全面论证了天与人的同一性，这就为天人感应与灾异学说提供了立足点。正因天与人的共通性，因此天与人可以相互感应。《春秋繁露·深察名号》曰：“是故事各顺于名，名各顺于天，天人之际，合而为一。同而通理，动而相异，顺而相受，谓之德道。”天与人之间的感应，主要通过阴阳二气作为媒介。《同类相动》曰：“天地之阴气起，而人之阴气应之而起。人之阴气起，而天之阴气亦宜应之而起。其道一也。”也是因为天与人具有同样的道德属性，且天子受命于天，因此天便通过灾异来向人间兆示其警告与谴责。《春秋繁露·必仁且智》曰：“天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也。异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。”在《汉书·五行志》中，记载了许多董仲舒的灾异之说。

沿着董仲舒所开辟的道路，谶纬“天”论从以下三个方面继续了这种神道设教的努力，最终将儒家的神道设教推向了顶点。

## 一、 从宗教之“天”到天神之“天”——更加具象化的发展

“天”在我国古代哲学中有三种含义一是指自然之天，二是宗教之天，三是道德之天。在谶纬天学当中，我们很难找到其对天的具体定义。但毫无疑问，谶纬天学是十分崇拜天的。在谶纬天学中，不同的语境下，天有不同的指向。如前面讨论的谶纬的宇宙论中与地相对的，都是一种自然之天。不过，谶纬中的天更多是一种宗教意义上的天。

如果说宗教意义上的天还是抽象性的话，谶纬则将天直接具象为居于至高之处——北极紫宫的至上神太一。这一点正是对西汉以来哲学中的宗教之天与秦汉以来太一崇拜的融合。《春秋合诚图》曰：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，

①《春秋繁露·阳尊阴卑》。
②《春秋繁露·俞序》。

居紫宫中，制御四方，冠有五采。”[①]宋均注曰：“天皇大帝，北极之精，即昊天上帝，都统精光，总理运治，其神即耀魄宝也。”[②]《春秋潜潭巴》曰：“道起于元，一为贵，故太一为北极天帝位。”[③]可知，这位太一，也称为天皇大帝，居于天至高、中心之处，统领四方。而且最重要的，他含有元气，是道之始，也即宇宙万物的创始者。这一位太一，正是殷周以来，先民们所崇拜的至上神——昊天上帝。《春秋元命苞》曰：“紫宫吐阳合阴。”[④]紫宫为太一之所居，故紫宫即代指太一，则太一也是通过阴阳二气的运行来掌管季节的更替和万物的运行。可见，无论位格、功能还是行为手段，谶纬中的太一与董仲舒等人的“天”都是一样的，因此，可以说，谶纬中的太一正是对董仲舒“天”的更加确切的界定。谶纬这一改造，也使得儒家的天的信仰更加具象化，也与秦汉以来普遍流行的太一信仰以及殷周以来的上帝信仰都更好地融合在一起。

而《春秋保乾图》曰：“天子至尊也，神精与天地通，血气含五帝精，天爱之，子之也。”[⑤]则天子之血气含有五帝的精华，而精神又与天地相通，因此是极为尊贵的。更重要的是，天子得到了天的垂青，也即享有了天命。这是为天子之贵正名。谶纬也是最看重受命的，谶纬认为，真命天子在建立新的朝代以前，必然会得到上天直接的命令，这在下面第三部分符命中我们还要专门研究。谶纬的受命思想，受到董仲舒非常直接的影响。据《汉书·眭弘传》载，眭弘给汉昭帝上疏曰：“先师董仲舒有言：虽有继体守文之君，不害圣人之受命。”《春秋元命苞》简言之曰：“继体守文之君，不害圣人之主。”而天子既然得到了天的眷顾，就要行正直的天道。《春秋感精符》曰：“人主含天光，据玑衡，齐七政，操八极。故君明圣，天道得正，则日月光明，五星有度。日明则道正，不明则政乱，故常戒以自敕厉。”[⑥] 天神太一“含元秉阳”通过北斗来统御四方，天子作为天的儿子，自然也就要在地上行使相应的“齐七政，操八极”权利。但天子若行政有失，天道也会紊乱，天借此彰显自己的天意，君主就要“戒以自敕厉”，反省、忏悔，这样才能保有自己的天命，得到天继续的“爱”。

①《太平御览》卷六百八十四。
②《两汉全书》，第19349页。
③《唐开元占经》卷六十七。
④《唐开元占经》卷六十七。
⑤《太平御览》卷七十六。
⑥《古微书》卷十。

## 二、天人感应

谶纬在对天与人等地上万物的关系的认知上，强调天与人与万物的共通性，进而建立天与人与万物都可相感相应的天人感应的巨大思想逻辑框架。

### （一）人身体构造与天体之关系

一方面，谶纬继承了董仲舒的学说，认为人类身体的构造普遍与天之数有密切联系，如关于人的五官，《春秋元命苞》曰："舌之为言达也。阳立于三，故舌在口中者长三寸，象斗玉衡。阴合有四，故舌沦入溢内者长四寸。"[①]"唇者齿之垣，所以扶神设端，若有列星，与外有限，故曰唇亡齿寒。"[②]"耳者心之候，心者火之精，上为张星。火成于五，故人心长五寸。"[③]"阴者肾之写，肾者水之精，上为虚、危。口者脾之门户，脾者土之精，上为北斗，主变化者也。"[④]人之舌、唇、齿、耳、心、口、脾所主与大小等，皆符合天数，效法列星。而一方面，谶纬又对这一学说进行了发扬，凸显了天子、圣人与天更为密切的联系——圣人等的特殊形象与天体之关系：《春秋佐助期》曰："天子法斗，诸侯应宿。"[⑤]具体来说，圣天子者，《春秋文曜钩》曰："黄帝龙颜，得天庭，法中宿，取象文昌。""颛顼并干，上法月参，集威成纪，以理阴阳。""帝喾戴干，是谓清明，发节移度，盖象招摇。"[⑥]《春秋元命苞》曰："尧眉八彩，是谓通明。历象日月，璇玑玉衡。"[⑦]"舜重瞳子，是为滋凉。上应摄提，下应三元。"[⑧]"汤臂四肘，是谓神刚。象月推移，以绥四方。"[⑨]"文王四乳，是谓含良。盖法酒旗，布恩舒惠。"[⑩]"武王骈齿，是谓刚强，取象参房，承命诛害，以从天心。""后稷，岐颐自求，是谓好农。盖象角亢，戴土食谷。"[⑪]等等。为了突显这些圣天子受命于天，谶纬不惜为他们塑造出十分怪异的形象：眉八彩、重瞳子、四肘、四乳、骈齿、岐颐等等。不仅天子如此，那些有着卓越贡献的杰出人类，也有着与常人迥异而法天的形象，如孔子，《春秋孔演图》曰："孔子长十尺，大九围，

①《太平御览》卷三百六十七。
②《太平御览》卷三百六十八。
③《两汉全书》，第19220页。
④《白虎通·情性》。
⑤《太平御览》卷七十六。
⑥《五行大义》卷五。
⑦《太平御览》卷八十。
⑧《太平御览》卷三百六十六。
⑨《太平御览》卷三百六十九。
⑩《太平御览》卷八十四。
⑪《太平御览》卷三百六十八。

坐如蹲龙，立如牵牛，就之如昴，望之如斗。”[①]再如汉朝开国功臣之首——丞相萧何，《春秋佐助期》称：“汉相萧何，长七尺八寸，昴星精生，耳三漏，月角火形。”[②]孔子长十尺，大九围，简直像个巨大的高坛；萧何耳朵竟然有三个耳洞，果然是迥异非常，但是谶纬认为这些怪异之处，正是法天之处，也正凸显他们的不同寻常。不仅孔圣人如此，据纬书《论语摘辅象》载，孔子的弟子也有着不同寻常的容貌，“颜渊山庭日角，曾子珠衡犀角”[③]，“子贡斗星绕口”[④]。

**（二）人间圣人直接由天体之精感生而出**

由于人与天有着密切的关系，天在地上的代理人称为天子，因此谶纬便将这些圣天子直接设定为天帝之精所感生出。如《春秋元命苞》曰：“在昔瑶光贯月，感女枢，生颛顼，女枢见此而意感也。”[⑤]《河图》曰：“黄帝母曰地祇之子，名附宝。之郊野，大电绕枢星，照郊野，感附宝而生黄帝。”[⑥]《论语谶》则曰：“子路感雷精而生，尚刚好勇，亲涉卫难，结缨而死。”[⑦]而以记载符命为主要内容的《河图稽命征》中更满眼都是这种感生神话：“大星如虹，下流华渚，女节气感，生白帝朱宣。”“握登见大虹，意感，生舜于姚墟。”“修己见流星，意感，生帝戎，文禹一名文命。”“扶都见白气贯日，意感，生黑帝子汤。”[⑧]这些感生神话的主角，颛顼、黄帝、白帝、舜、禹、汤等，都是儒家所尊崇的盛德的天子。他们有的从瑶光感生，有的从枢星的大电感生，有的来自大星、流星，有的来自大虹、白气，但总的来说，这些都是意义非凡的天体。也即是说，在谶纬看来，只有儒家所尊崇的那些圣人，才具有直接从天体感生出的资格。而一旦这些圣人被神化为直接从天所生，那么他们的神圣地位也就绝对不可动摇了，儒家所尊崇的圣人也就成了全民所尊奉的神人了，而儒家借助圣人所宣扬的教化、伦理、礼乐思想也就藉之得以稳固。因此，这也是谶纬为儒家神道设教所做的一种努力。

**（三）人间的伦理道德构筑法天**

《春秋元命苞》曰：“日尊故满，满故施，施故仁，仁故明。”日为天之代表，

①《太平御览》卷三百七十七。
②《初学记》卷一。
③《两汉全书》，第19580页。
④《太平御览》卷三百六十七。
⑤《唐开元占经》卷九十九。
⑥《唐开元占经》卷一百二。
⑦《天中记》卷二。
⑧《说郛》卷五。

谶纬赋予日以“施”、“仁”的品格，可知和董仲舒一样，谶纬强调天与人在伦理道德上的一致性，认为“仁”这一儒家核心思想也是天的基本品格，这就显明了儒家思想的绝对权威性。而儒家提倡的伦理纲常也是法天而得，《春秋感精符》曰：“三纲之义，日为君，月为臣，列星为民也。日以阳明，月以阴承，化行昼夜，星纪乃分，列星分布，耀灵舒精。”[①]以日、月、星之关系解释人间君、臣、民之义。这样，儒家所提倡的伦理纲常，所设定的等级制度，所宣扬的“仁”与“仁政”的思想，都在天上找到了极为合理、神圣的依据。

**（四）天与地上万事万物相匹配**

天与万事万物相感应，首先表现在天上万物与地上万物的统一性上。和人与天相副一样，地亦与天相副，天上有的，地上都可以找到相应的事物与之相配，《河图括地象》曰：“天有五行，地有五岳。” “天有七星，地有七表。” “天有九道，地有九州岛。” “天有九部八纪，地有九州岛八柱。”[②]不仅大的事物如此，小的事物也是拟天之象，如《礼稽命征》曰：“盖弓二十有八，以象星也。龙旗九斿，以象大火。鸟旗七斿，以象鹑火。熊旗六斿，以象伐；龟蛇四斿，以象营室；弧旌枉矢，以象弧矢。”[③]

既然人类构造法天之象，杰出人才更有异于常人却拟天的相貌，圣人直接由天感生出，地上万物也可以与天相配，这样，谶纬天学就完成了天与人间万事万物相感应的基础建构。之后，谶纬天学便大胆地在人间的万事万物与天体天象之间建立起了极为繁琐的联系。如，天体之精可以散为各种动物。《春秋元命苞》曰：“瑶光星散为鹰，立秋之日，鹰鹯击。”[④]《春秋运斗枢》曰：“玉衡星散为鸱。”[⑤]“玉衡星散为鼠。”[⑥]“玉衡星散为鸡。远雅领，着倡优，则雄鸡五足。”[⑦]“瑶光之星散而为象。”[⑧]另外，北斗七星中的各星还可分别散为麕、虎、雉、鹑、鹞、鹿、麋、乌、雀、燕、龟等动物。天体之精还可散为各种植物，《春秋运斗枢》曰：“枢星散为云母。”[⑨]“璇

①《两汉全书》，第19327页。
②《两汉全书》，第19659—19660页。
③《两汉全书》，第19085页。
④《太平御览》卷二十五。
⑤《太平御览》卷九百二十三。
⑥《初学记》卷二十九。
⑦《初学记》卷三十。
⑧《太平御览》卷八百九十。
⑨《太平御览》卷八百八。

星散为橘。”[①]“璇星散为姜。”[②] “维星散为蘼芜。”[③] “玉衡星散为李。”[④]“玉衡星散为桃。”[⑤] “玉衡星散为榆。”[⑥] “瑶光星散为人参。”[⑦]另外，还有荆、椒、菖蒲等各种植物。谶纬为了建构天与地上万物的联系，实在是不厌其烦。而经过这一努力，谶纬的确将万事万物与天都完美地统一在一起，也就为下面的符命灾异思想提供了充足的依据。

## 三、符命灾异

董仲舒等汉代新儒家融合了阴阳五行学说，大讲符命灾异，谶纬天学更是如此，符瑞灾异可算是谶纬天论的重要组成部分。

### （一）符命与瑞应

关于符命，前面所提到的圣天子皆为天之精感生，而其母受孕时，天上无不呈现出奇谲的天象，如“瑶光贯月”、“大电绕枢星”、“大星如虹”、“白气贯日”等等，这些实际上都是一种符瑞。这种思想在后世依然被大肆宣扬，如孙权号称出生时“紫盖黄旗”，刘禅出生时外面仙鹤叫了21声，后来便做了21年皇帝，等等，都是符瑞观念下的产物。而除了与天体、天象相关的符命，谶纬中还记载了许多别样的符命，如《春秋纬》曰：“黄帝坐于扈阁，凤皇衔书至帝前，其中得五始之文焉。”[⑧]《春秋元命苞》曰：“火离为凤凰，衔丹书，游文王之都，故武王受凤书之纪。”[⑨]黄帝、周文王、武王，这些都是儒家的圣王，而谶纬以为，他们之所以为圣王，是上天直接给了他们行政的法则——“书”、“丹书”。而在描述文王、武王受命时，特别强调了火、丹，这些都是南方火德的符号，也就表明了周王朝的火德。不仅圣王如此，圣人也同样从天受命。《春秋演孔图》曰：“孔子论经，有鸟化为书，孔子奉以告天，赤雀集书上，化为黄玉，刻曰：孔提命，作应法，为赤制。”[⑩]孔子，在汉代以后的儒家中有“素王”之称，他虽然没有直接做王，但谶纬却认为他奉天之命为后世建

①《艺文类聚》卷八十六。
②《太平御览》卷九百七十七。
③《太平御览》卷九百八十三。
④《太平御览》卷九百六十八。
⑤《太平御览》卷九百六十七。
⑥《太平御览》卷九百五十六。
⑦《太平御览》卷九百九十一。
⑧《左传·隐公元年》正义
⑨《艺文类聚》卷九十九。上海古籍本《类聚》无“丹”字。按：“丹”字从《玉海》增，《玉海》卷三十一引《春秋元命苞》曰：“凤皇衔丹书於（游）文王之都”。
⑩《两汉全书》，第19186页。

立制度。这个后世为“赤”，即指汉王朝。虽然汉王朝起初曾经承秦之水德，后来又奉行土德，但从汉高祖自称赤帝子这一点来看，汉朝初期也奉行过火德，后来的东汉亦奉行火德，[①]因此这个“赤制”自然是为汉王朝所建立的施政纲领。而这个施政纲领，实际上就是孔子的学说，也即儒家的学说思想。这就从符命的角度将孔子提高到汉王朝的政策创立者，将儒家思想抬高为汉王朝的统治思想。《春秋握诚图》曰：“孔子作《春秋》，陈天人之际，记异考符”[②]，也表达了同样的观念。不仅如此，谶纬几乎对每一部经书都从天学的角度对它们加以鼓吹，力图赋予它们神圣的地位，如《春秋说题辞》曰：“《易》者气之节，含精宣律历，上经天象，下经计历。”“《诗》者，天文之精，星辰之度。”“《礼》者，所以设容明天地之体也。”“尚者，上也，上帝之书。”[③]《尚书璇玑钤》曰：“尚书，篇题是。尚者，上也，上天垂象，布节度；书者，如也，如天行也。”[④]

对于王朝的建立者，上天会直接降下符命授予他们。而对于继承祖业的君主们，如果他们施政得当，上天同样会通过不同的祥瑞来展现自己对代理人的褒扬。《春秋感精符》曰：“王者德上感皇天，则景星见。”[⑤]“王者上感皇天，则鸾凤至，景星见。”“德下洽于地，则嘉禾兴。”“德下洽于地，则醴泉出焉。”“王者德下洽于地，则朱草生，食之令人不老。”“王者德化，旁流四表，则麒麟臻其囿。”[⑥]这些正是继承了董仲舒的符瑞论，不仅如此，连文字也十分相近。《春秋繁露·王道》曰：“王正，则元气和顺，风雨时，景星见……故天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊。”由此可见董仲舒思想对谶纬天学的影响，也可知谶纬天学与董仲舒等在儒家神道设教上的一脉相承性。

### （二）灾异

与符瑞相反，上天也通过灾和异来对地上施政的君主和王朝加以谴告。《孝经内记图》曰：“主不敬天地，犯名山大川，则日色青白黄黑。”[⑦]《春秋感精符》曰：“君

①按：关于西汉的德运的混乱，顾颉刚先生认为火德之说是王莽改制时篡改的，却无确凿依据。笔者以为，这大概是汉初统治者文化水平落后，并未能真正了解阴阳五行思想。且当时百家争鸣，五德终始说也只是五行思想中的一种，尚未能完全取得权威性地位，关于德运的改变还有相生说等其它说法。

②《初学记》卷二一。

③《两汉全书》，第19423—19424页。

④《艺文类聚》卷五五。按：原文脱“者如”二字，补。

⑤《唐开元占经》卷七十七。

⑥《纬书集成》，第741页。

⑦《唐开元占经》卷五。

行无常，公辅不德，夷强狄侵，万事错，则日蚀既。”[①]日月的变化是最明显的灾异，还有彗星、流星等占验为凶兆的天象，此外，地上各种灾情也都属于灾异的范畴，如《春秋命历序》曰：“桀无道，地吐黄雾，夏陨霜，冬下露。”[②]按照董仲舒的说法，“灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。”[③]则灾比异的程度要低，天的谴告也是由轻到重。谶纬认为，如果天示谴与威之后，人主仍然不能改正，则上天就不再显示灾异，而是任由人主自生自灭了。《春秋感精符》曰：“鲁哀公时，政弥乱，绝不日食。政乱之类，当致日食之变，而不应者，谴之何益，告之不悟，故哀公之篇，绝无日食之异。”[④]

可以看出，谶纬认为，上天降下灾异，目的是为了使执政者改邪归正，因此，当有灾异发生时，人主自然应该自我检讨、向天忏悔。《春秋保乾图》曰：“日蚀，主行蔽明壅塞，改身修政，乃黜不法。”[⑤]日蚀自古以来都被认为是灾异之中最大的，《春秋感精符》更是详细地记录了所谓“救日蚀”的方法：“救日蚀：天子南面秉图书，察九野，萌生者绝，始正本，案类敕下闻异，郡官修政，招贤进士，独绝其萌，所以防塞之者。故日蚀、大水，则鼓，用牲于社，社者阴之主，朱丝萦社，鸣鼓胁之也。”[⑥]“消变之道，案明坛南郊。日之将蚀，渐青黑，谨遣大将三公，如变所感之过，以告天曰：天子臣某谨承皇戒，退避正居，思行僭误，阳精有币（蔽），己政类素（弃），正事去非，释苛禁，不敢直命，遣臣钦喻，以绝国害之谪，近以绪尽力宣文，思维表道，愿得修政，以奉宗祖，追往冀今，勉开嘉纪，纵大扬（阳）精，以兴日宝。归报天子，三日就宫，遣使诏诸侯问过，举名士，察奸理冤，督教化不宣者，审以敕身，务佐为行，天子吉。”[⑦]谶纬天学救日蚀的方法，很大程度上继承了古代的礼制传统，但另一方面也不能忽略董仲舒救灾异思想的影响。另外，谶纬中许多攘救其它灾异的思想也都与董仲舒有较为密切的关系。

总而言之，无论是谶纬天学对天帝太一的推崇，对天人感应、天地万物相感应以及符命灾异学说的发展，还是谶纬天学对五帝结构的新的改造，以及对于儒家经典的神圣化的定位，都直接继承了董仲舒等人的思想学说，沿着儒家神道设教的道

①《唐开元占经》卷九。
②《广博物志》卷三。
③《春秋繁露·必仁且知》。
④《后汉书·显宗孝明帝纪》注。
⑤《唐开元占经》卷九。
⑥《唐开元占经》卷十。
⑦《唐开元占经》卷十。

路越走越远。谶纬天学的这些努力，达到了神话儒家圣人，神化儒家学说的目的，极度抬高了儒家的地位。但是，谶纬天学的这种极端的神秘化倾向，也使得谶纬之学偏离了儒家思想的本质，最终成为一种虚妄的“神学”。而儒家经过这些神道设教的改造，也早已失去了早期儒家的原味。

## 第四节　谶纬天学理论之思想来源探析

通过上面几节的分析我们可以看出，谶纬天学思想虽有其独到之处，但也广泛吸取了先秦以及秦汉时期诸家学派的理论学说。本节以时间为顺序，系统地探讨谶纬中的天学理论分别与先秦诸子、《吕氏春秋》、《淮南子》以及《周髀算经》等的关系。也努力通过这一探讨，解释谶纬天学资料的思想来源，并呈现出先秦诸子等上述诸流派之思想在西汉中期以后的新发展。

### 一、谶纬天学理论与先秦诸子学说

谶纬的天学理论明显受到了《老子》、《庄子》、《管子》、《尸子》、《列子》、《周易》等相关思想的影响。

首先，在宇宙论方面。关于万物的本源，谶纬中存在着两种观点，一种是“虚无创生说”，来源于《老子》的“天下万物生于有，有生于无”；同时还存在着“气本原说”，则与《管子·内业》“精也者，气之精也者”之说有关。《春秋元命苞》中还有“水者，天地之包幕”之语，似乎是对以《管子·水地》篇为代表的“水本原说”的一种发展，亦不可忽视。关于宇宙生成演化思想，《易纬乾凿度》的“太易、太初、太始、太素”四阶段论和《孝经钩命诀》的五阶段论，则同时受到《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”和《庄子》“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者”以及《周易》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”等多种阶段性宇宙生成思想的影响，而这几个阶段的命名，“太易”、“太极”等，可以说是道家和《周易》学说中的专有名词。关于宇宙结构思想，《庄子·秋水》中的“尾闾说”、《列子·汤问》中的“归墟说”以及《诗纬含神雾》“水东注无底之谷”可谓一脉相承。《列子》的许多篇章，虽被认为是“魏晋以来好事之徒聚敛”[①]秦汉古籍而得，但《汤问》中的“归墟说”并非魏晋时人思想的反映，且还被魏晋人作

①马叙伦：《列子伪书考》，《列子集释》前言第3页。

为典故引用，正反映了先秦时期的已经亡佚的典籍中的旧说。

此外，关于天地之大小，纬书《河图括地象》中有“地广东西二万八千里，南北二万六千里”的说法，在《有始览》中，也有同样的论述，曰：“凡四海之内，东西两万八千里，南北两万六千里。”两者的数字完全相同。当然这组数字也可见于《山海经》等其它早期文献中，但《吕氏春秋》的影响也是不容忽视的。

其次，在天体论天象论方面。在谶纬对日、月、太阳黑子的认识上，其中既有原始的阴阳观念，也反映了鲜明的《易》学思想。如谶纬以日、月分别对应阴阳和天地，与《周易》的分类观念相同，而《春秋元命苞》以“三月阳极于九，故一时九十日”的说法，运用《易》数解释一个季节的日数，借助于《周易》的思想将太阳的客观运行纳入到自己的主观理论体系之下。而以“阴覆阳”、“阳裹阴”来分别解释日食和太阳黑子，与《周易》的阴阳理论也是相通的。

由此可见，谶纬中的天学思想，尤其是宇宙论等偏向于哲学方面的思想理论，受到了先秦诸子的许多影响。战国时期，百家争鸣。在争鸣和交流当中，许多学说已难以找到最初的创立者。且诸子本是对古老学术的继承，只是各有侧重，他们在许多方面是有着共通之处的。因此在这里，我们不能将它们一一对号入座，指明某一说法是受到了某一学说的具体影响。但可以肯定的是，战国时期的百家学说并未随着汉朝的统一而丧失，也并未因为汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”而消亡，而是被西汉时期兴起的新学说吸收和继承。以董仲舒为代表的汉代新儒家和今文学家是一个继承者，依附于经学表达其政治思想学说的谶纬学派是另一个更大的继承者。

## 二、谶纬天学理论与《淮南子》

首先，我们在前面第二节中已经指出，谶纬尤其《易纬乾凿度》中四阶段宇宙生成演化思想，与《淮南子·俶真训》中的宇宙演化思想呈现出某种相似之处。《俶真训》中宇宙演化思想是这样的：有有始者，有未始者，有未始有夫未始有始者。

《淮南子》这一三阶段宇宙演化论，也是来源于《庄子》的宇宙演化思想，是典型的道家宇宙论。《易纬乾凿度》对这种思维方式的吸收，正符合《易》与道家密切相关这一特点。

而在宇宙结构思想方面，谶纬关于天地结构的神话描述，也可以从《淮南子》中找到依据。《淮南子·天文训》曰：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，

天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉，地不满东南，故水潦尘埃归焉。”《河图括地象》关于昆仑山铜柱的神话，正是对这一“天柱”神话的改造。而另一楚地著作《天问》中也有这一神话的记载，这说明，“天柱”神话是楚地十分流行的神话传说，而谶纬对其吸收改造，正反映了楚文化对谶纬的影响。

在谶纬天象论中也显露出《淮南子》影响的痕迹。《淮南子·天文训》曰：“物类相动，本标相应。”因此《天文训》有“麒麟斗而日月食”、“鲸鱼死而彗星出”的说法。谶纬中不仅有物类相感的思想，将许多祥瑞和灾异天象的出现与人间的祥瑞或灾异之事物的产生相对应，如《春秋运斗枢》“天枢得则凤凰翔”、“璇星的则醴泉出”“瑶光得，江出大贝”等等。还有一些词句完全从《淮南子》而来，如《春秋考异邮》中“麟龙斗则日月食”[①]，“鲸鱼死，彗星出”[②]等语，明显出自《淮南子》。

## 三、谶纬天文资料与《周髀算经》

通过上面的研究，我们也在谶纬天学理论中也找到了许多《周髀算经》的成说，二者在如下两个个方面皆呈现出密切的关系：

### （一）宇宙结构理论

《周髀算经》是典型的盖天说。谶纬中的宇宙结构理论虽然少有盖天说，但所采用的很多说法和数值，却是源于《周髀算经》的旧说。

首先，盖天说的一个重要组成部分就是“七衡六间图”，即按照太阳在一年中不同时节的地平高度，将太阳的视运动轨迹建构成一套由七个同心圆组成的模型。每个圆称为一衡，衡之间称“间”。最内圆为夏至时太阳视运行轨迹，称为内衡。最外圆为冬至时太阳轨迹，称为外衡。《孝经纬》曰：“日在外衡，牵牛之初，冬至之日。”[③]与《周髀算经》“日冬至在牵牛，极外衡”之说可谓如出一辙。

其次，关于天地之大小。

《周髀算经》：日夏至南万六千里，日冬至南十三万五千里，日中无影。以此观之，从南至夏至之日中十一万九千里，北至其夜半亦然，凡径二十三万八千里。此夏至日道之径也。其周七十一万四千里。从夏至之日中至冬至之日中十一万九千里，北至极下亦然，则从极南至冬至之日中二十三万八千里，从极北至其

①《唐开元占经》卷九。
②《太平御览》卷八百七十五。
③《北堂书钞》卷一百五十六。

夜半亦然，凡径四十七万六千里，此冬至日道径也。其周百四十二万八千里。从春秋分之日中，北至极下，十七万八千五百里。从极下北至其夜半亦然，凡径三十五万七千里，周一百七万一千里。[①]

又曰：日照四方各十六万七千里，人所望见远近宜如日光所照。

即日道最北方外衡距离北极 23.8 万里，日光的照射范围为 16.7 万里。天之半径为外衡至北极距离与日照距离之和，因而应为 40.5 万里，则天的直径为 81 万里。在谶纬《尚书考灵曜》、《春秋元命苞》和《春秋命历序》中，都有天为“八十一万里”的记载。此数字正应来自《周髀算经》。

《周髀》“盖天说”以天地为两个平面。《诗纬含神雾》曰：“天地东西二亿三万三千里，南北二亿三万一千五百里。天地相去亿五万里。”亦是以天地为两个大小相等、相距 15 万里的平行面，具有明显的《周髀》盖天说的特点。

**（二）月亮发光原理**

《周髀算经》曾指出：“故日兆月，月光乃出，故成明月。”[②]简明直接地提出了月受日光而成像的理论。纬书《春秋说题辞》、《春秋元命苞》等对月受日光说更加详细的阐述，究其源头，《周髀算经》的影响应该是不容否认的。

可以看出，《周髀算经》对谶纬天文资料的影响主要体现在天学思想理论方面，如天地结构思想、天象天体理论。这些学说都是以《周髀》为代表的盖天家的重要思想，也是在西汉时期十分重要的天学思想之一。谶纬对其进行吸收和融合，正是时势使然。

通过本章的研究可以看出，围绕着对“天”的思考，谶纬提出了许多观点新颖、说服力强的天学理论思想，这些思想涉及到宇宙论、天体论、天象论和天论，涵盖了与“天”相关的各个方面。这些理论思想虽然对于前人如先秦诸子、《淮南子》、《周髀算经》等的学说有所吸收，但大部分体现了谶纬作者们对于天、天体、天象以及它们与人事之关系的思考，展现了他们对于天及天人关系的独特认知。如果说谶纬天学是谶纬之学的核心，那么可以说，天学理论是核心中的核心。

①《周髀算经·日高图》
②《周髀算经》卷下。

# 第三章　谶纬星占理论研究

谶纬天学中的一个重要内容是其关于天象的占验。我国古代天文学的重要特点便是天文与星占不分家。甚至可以说，天文学是为星占学服务的，天文学的发展正是由于人们凭借天象进行占验行为的推动。查阅宋代以前的天文文献，几乎处处都充斥着星占的思想。以神秘为重要特色的谶纬之学更是如此，其天文之学更多是为其政治理论服务的，是论证、宣扬其阴阳五行、天人感应以及符命灾异学说的重要依据和凭借。因而谶纬星占之学更是十分发达，对当时的社会、政治以及后来的星占思想理论都产生了重要的影响。

据研究，谶纬中的星占内容大致可以分为经星占、五纬占、日月占、妖星异星云气占四大方面。这四种内容又相互交织，使得谶纬星占内容庞大，结构复杂，十分难懂。

经星占主要是对以北斗、二十八宿为代表的五官经星的状态进行占验，主要占验对象是经星为五纬、月、彗星（妖星）流星、客星等天体守、犯的情况，也有对一些比较明亮的星官的色泽、光亮以及所呈现出的形状的占验，如对于北斗七星各星的光色的占验，对于参宿光色、形状的占验等。对经星设占的一个重要依据是分野说。分野说体系十分复杂，我们将在下面设专节讨论。

五纬占主要是对五纬的运行状态和五纬光、色的占验。运行状态的占验既包括五纬各自在天空运行时，是否符合谶纬所总结出的运行规律，以运行合度为吉，以不合度如逆行、失度、盈缩、当居不居、未当去而去、动摇、反明、越次而行等为凶。运行状态的占验也包括五纬分别与其它天体如经星、日月、其它行星的相对位置关系，其中绝大多数为凶，如著名的荧惑守心。五纬光色则以正常的颜色为吉，颜色变化，亮度暗淡或过于耀眼都为凶，如由于太白亮度过高而形成的太白昼见、太白经天都是大凶的天象。

日月占验主要包括对日月光色变化的占验、日月周围水气所形成的晕、珥、提等、与其它天体相对位置的占验、以及日月食的占验与禳救。日月光色以明润为吉，以无光、色薄、或呈现其它颜色为凶，各有所占。古人的知识多凭肉眼观察，不知日月周围的天象只是水汽形成的一种大气现象，而根据日月旁云气所呈现出的不同

状态，视之为不同的实际天体。据《晋书·天文志》的记载，这些日月旁光晕除日晕以外还有十几种。谶纬中记录的有冠、戴、珥、抱、背、璚、直、交、提、纽、缨、履等十一类。在与其它天体的位置关系方面，以被其它天体接近的凌、犯、留等为凶，而日月食则是最凶的天象。很早以前，日月食便是被人们视作大凶的天象。尤其是日食，被视作国家即将发生大的动乱的极凶之兆。《春秋》内容极其简略，却不厌其烦地记载了 36 次“日有食之”。谶纬秉承灾异之说，更是十分重视日食的观测与禳救。《春秋感精符》从日食发生的星空背景、时间以及日食发生时太阳的颜色等方面配合干支五行等，提出了系统的日食占验方法；《春秋潜潭巴》则分别配合十二个月和六十甲子日，来论述发生在不同时期的日食所带来的不同的灾祸。《春秋感精符》还提出了详细的对日食禳救的方法，规定了一整套日食禳救的礼制。对于月食的占验和禳救，谶纬也有较为系统的论述，只是不及日食繁杂。

关于妖星、异星、杂云气，谶纬也十分重视。我们在前面已经指出，所谓妖星，大部分是彗星。而异星的概念更是模糊，应当泛指包含流星、彗星、新星超新星在内的各种不常出现的天体。杂星云气则绝大部分是一些大气现象。这些天体天象的出现大部分是凶兆，也有个别光色明润的星体被谶纬称作景星的，是祥瑞之兆。而杂云气更是十分复杂、而且非常神秘，对其占验多与军事有关。

谶纬当中的星占内容十分庞杂，我们没有精力，也不必对它们进行条分缕析。本文选择其中较有特色的、对后世产生较大影响的内容尝试进行研究。

## 第一节　谶纬经星分野思想研究

观星象以察各地之妖祥、利害，在我国具有十分悠久的历史。这种观念古代早期称为“星土”，即星所主之土地，后世称为分野，即星所分之野。古人以为星为天之精气，其对应地域为其根本之形体。地有灾变，天就会发生异常，反之天有异常，所对应地域就会有灾变，[①]这便是分野说的根本思想。随着占验越来越详细，分野说也变得越来越复杂。李勇在其《对中国古代恒星分野和分野式盘研究》[②]一文中曾将我国古代的分野归纳为三种学说八个模式：干支说——包含十干分野、十二支分野、十二月分野；九宫说——只包含九宫分野；星土说——包含单星分野、五星分野、

①卢央：《中国古代星占学》，第 316 页。
②《自然科学史研究》，1992（1）。

北斗分野、十二次和二十八宿分野。这其中大部分是以经星为基础的分野学说。谶纬中与经星有关的至少有五种，除了二十八宿分野、北斗分野、十二次分野、九宫分野、单星分野之外，谶纬中还给予上古之名山以星分，这种分野模式人们较少研究，我们姑且称之为名山分野。

分野的依据何在呢？东汉郑玄注《周礼》时言："以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥。"即认为古时封国都有分星，而后由分星发展成为分野。虽然这种观妖祥的目的出现较晚，但封国分星的做法历史上无疑是存在的，《左传》中心为商星、参为唐星便是这种习惯的遗留。唐代李淳风十分推崇这种封国世祀说，他在《乙巳占》卷三中搜集了大量史料，将十二次所主分野国的历史渊源和变迁详细列出，给了我们很大的启发。但谶纬却坚持其"天文与地理相似说"，如前引《河图括地象》曰：

天有五行，地有五岳；天有七星，地有七表；天有八气，地有八风；天有九道，地有九州；天有四维，地有四渎；天有九部八纪，地有九州八柱。

认为天与地十分相似，天之所有，地皆有类似者与之相配。正因天与地的密切配合，天之异动，才能成为地之灾变的预言。基于此，谶纬十分关注星官（经星）之分野。

首先，二十八宿分野。谶纬中关于二十八宿的分野说，集中记录在《春秋元命苞》中：

箕星散为幽州，分为燕国。幽之为言窈也，言风出入窈冥，敏劲易晓，故其气躁急。

牵牛流为扬州，分为越国，立为扬山。

虚、危之精，流为青州，分为齐国，立为莱山。

营室流为并州，分为卫国之镇，立为明山。并之为言诚也，精舍合并，其气勇亢诚信也。

昴、毕间为天街，散为冀州，分为赵国，立为常山。[①]【宋均注】常山即恒山，是毕、昴之精。[②]

觜、参流为益州。益之为言隘也，谓物类并决，其气急切决列矣。

①《艺文类聚》卷六。
②《两汉全书》，第19217页。

东井、鬼星，散为雍州，分为秦国。东距殽阪，西有汉中，南含高山，北阻居庸。得东井动深之萌，其气险也。

轸星散为荆州，分为楚国。荆之为言强也，阳盛物坚，其气急悍也。[①]

以上佚文虽不完整，但明显是以二十八宿对应十三州的分野方法，其与十三州的对应方式与《天官书》的记载一致。汉武帝置十三州，故《天官书》分二十八宿为十三份以应之。这是西汉的分野方式，后《汉书·天文志》袭之。而《淮南子》则以二十八宿对应十三国，这是从战国的分野方式演变而来，《天官书》的十三州便有《淮南子》的影响在其中。但此处谶纬中的二十八宿分野融和了州与国两种分野方式，尤其《春秋说题辞》曰："南斗为吴"[②]，一改《天官书》中"斗，江湖"这一笼统含糊的说法。更显示出谶纬兼容并蓄的杂学特色。

第二，名山分野说。

这种将名山分别对应二十八宿等天上星官的分野方法，在谶纬中至少两有种，一种纯粹以二十八宿为据，另一种还吸取了其它星官。其中二十八宿的名山分野也有两种不同的学说，一种保存在《洛书》之中，是以《禹贡》中的山川为分野的对象，且顺序也与《禹贡》中的完全一致：

岍，角；岐，亢；荆山，氐；壶口，房；雷首，心；太岳，尾；砥柱，箕；析成，斗；王屋，牛；太行，须女；恒山，虚；碣石，危；西倾，室；朱国，壁；鸟鼠，奎；太华，娄；熊耳，胃；外方，昴；桐柏，毕[③]；陪尾，觜；嶓冢，参；荆山，东井；内方，舆鬼；大别，柳；岷山，七星；衡山，张；九江，翼；敷浅原，轸。[④]

另一种是在二十八宿各自的分野中，分别选取一座山，作为二十八宿的分山，似乎也作为该分野之地的代表。如前面所引《春秋元命苞》中又分别强调"立为扬山"、"立为莱山"、"立为明山"等。这种思想被后世吸取，在星占学中更加发扬光大。《开元占经》中曾数次引用一本名为"二十八宿山经"的书，此书今不见，据研究，是东汉以后的书。据所引内容，此书应是为了更加密切地联系天地，而在二十八宿各种的分野中分别杜撰出与宿同名的山，并以该宿之神居于该山之上。如井宿

①《艺文类聚》卷六。
②《文选》卷五《吴都赋》李善注。
③"毕"，原作华，误，今改之。
④《乙巳占》卷三。

与鬼宿的分野在秦，曰“东井、舆鬼山在秦火山南，井、鬼星神常居其上。”[①]这些山当然是杜撰的，史籍中并无记载，现实中也多不存在。与之相比，《元命苞》中分野所对应的山则是真实存在的。两相对照，便可看出，《二十八宿山经》正是受到谶纬名山分野思想的影响，但它完全脱离了现实，已经成为一种纯理论上的建构。

谶纬的名山分野不仅针对二十八宿，更旁及许多其它星官。同样是针对上文《禹贡》中的诸山，纬书中还有一种分野方式，不只为了星占，更兼具了浓厚的神话色彩。这些材料集中保存在《河图》与《河图括地象》中：

《河图》：嶓冢山，上为狼星。武开山为地门，上为天高星，主图圖。荆山为地雌，上为轩辕星。大别为地理，以天合地以通。三危山在鸟鼠之西南，上为天苑星。岐山在昆仑东南，为地乳，上为天麋星。汶山之地为井络，帝以会昌，神以建福，上为天井。桐柏山为地穴，上为维星。鸟鼠同穴，山之干也，上为掩毕星。熊耳山，地门也，精上为毕、附耳星。[②]

《河图括地象》：嶓冢山上为狼星，上有异花草，花名骨容，食之无子。[③]

与前面纯粹的分野不同，这则材料还表现出一种堪舆的思想，以山为“地门”、“地乳”等，我们在这里就不作深入探讨了。

第三，北斗分野。

《春秋文曜钩》曰：“北斗七星，主九州。”[④]与二十八宿对应十三州的分法不同，谶纬中的北斗分野主要是以七星对应九州，具体如下：

《春秋合诚图》：枢星为雍州，璇星为冀州，玑星为青、兗州，权星为徐、扬州，衡星为荆州，开阳星为梁州，标光星为豫州。[⑤]

《春秋文曜钩》：华岐以北，龙门、积石，西至三危之野，雍州，属魁星。太行以东，至碣石、王屋、砥柱，冀州，属旋星。三河、雷泽，东至海岱以北，兗州、青州，属机星。蒙山以东，至羽山，南至江，会稽、震泽，徐、扬之州，属机星。大别以东，至云梦、九江、衡山，荆州，属衡星。荆山西南至岷山、北距鸟鼠，梁州，属开阳星。外方、熊耳以东至泗水、陪尾，豫州，属杓星。此九

①《唐开元占经》卷六十三。
②《古微书》卷三十二。
③《太平御览》卷四十。
④《天中记》卷十三。
⑤《五行大义》卷四。

州属北斗，星有七，州有九，但兖、青、徐、扬并属二州，故七星主九州也。[①]

谶纬中关于北斗分野的资料，不仅是现存最早的完整记载，内容也非常详细，不仅以九州对应各星，还将各州的大致位置记录了下来，对于今人研究上古地理具有宝贵的参考价值。而以上所采用的积石、三危、王屋、雷泽等地名多来源于《山海经》等先秦典籍的神话资料之中，可知这则材料的年代应当非常早，笔者推测应不晚于战国时期。这就说明，北斗分野说作为北斗文化的重要组成部分，其历史也是十分久远的。而通过这些与传说密切联系的地名，我们也可以看出，谶纬文献与早期神话传说的密切关系。可以说，神话传说是谶纬祥瑞符命学说和思想的重要启发者。

第四，十二次分野。十二次分野实际上是二十八宿分野的另一种表现形式。

《洛书》：从南斗十二度，至须女七度，为星纪，在丑，扬州。须女八度，至危十五度，为玄枵，在子，青州，齐也。危十六度，至奎四度，为娵訾，在亥，并州，卫也。奎五度，至胃六度，为降娄，在戌，徐州，鲁也。胃七度，至毕十一度，为大梁，在酉，冀州，赵也。毕十二度，至井十五度，为实沈，在申，益州，晋、魏也。井十六度，至柳八度，为鹑首，在未，雍州，秦也。柳九度，至张十七度，为鹑火，在午，周，三河也。张十八度，至轸十一度，为鹑尾，在巳，荆州，楚也。轸十二度，至亢四度，为寿星，在辰，兖州，郑、韩也。亢五度，至尾九度，为大火，在卯，豫州，宋也。尾十度，至斗十一度，为析木，在寅，幽州，燕也。[②]

一般认为，《晋书·天文志》中，陈卓首次将郡国分野具体对应到所入宿度。但除了“亢”，《晋志》作“氐”，鹑火一次《晋志》至“张十六度”，鹑尾一次《晋志》始于“张十七度”外，谶纬以上佚文与《晋志》中文几乎相同。可见，将郡国分星配合十二次具体到某宿某度并非陈卓的独创，也不是在魏晋时才有，而是在汉代便有了。

十二次来源于岁星纪年的需要，而此处十二次正是按照岁星运转的方向排列的。冬至点所在次即星纪（在十二辰中为“丑”），岁星从星纪开始，太岁从寅（在十二次中为析木）开始，两者相悖而行，因此这段佚文中的十二辰的顺序是倒序排列的。这

①《古微书》卷九。
②《两汉全书》，第19774页。

样看来，十二次分野也是为了配合岁星纪年的占验而非太岁纪年而设计的，因此十二次分野的年代不应晚于西汉初年。陈遵妫先生以《天官书》等中无完整的十二次名称为由，认为十二次名称的确定应当在西汉末期甚至东汉初期班固的时代，恐怕失之武断了。且不说《左传》、《国语》中已有一些十二次的名称，《尔雅·释天》中已有八次的名称，虽不完整，但明显是一个完善的十二次名称体系中的一部分。以上佚文表明，最晚到西汉后期，十二次不仅有了完善的名称，其对二十八宿的划分也已具体到宿度。

第五，九宫分野。九宫分野以九宫分别对应地上九州，是比较晚出的分野方法。与后世纯九宫分野不同，谶纬中的九宫分野是将二十八宿与九宫相配再进行分野，盖为后世九宫分野的雏形，也是我们今天能见到的最早的九宫分野的资料。

《春秋元命苞》：一宫冀州，昴、毕散为冀州，为赵国；二宫荆州，轸星散为荆州；三宫青州，虚、危流为青州；四宫徐州，亢、氐流于徐州；五宫豫州，钩铃列为豫州；六宫雍州；七宫梁州；八宫兖州；九宫扬州，牵牛流为扬州；绛宫兖州；明堂益州，参宿流为益州；玉堂幽州，箕星散为幽州。①

目前九宫分野的材料很少，唐人王希明在其《太乙金镜式经》一书中集中讨论了九宫分野。对照王希明之说，可知以上佚文为太乙九宫分野，而非八卦九宫分野，其九宫式图当为太乙九宫，而非洛书九宫。太乙九宫与洛书九宫各卦的对应位置虽相同，但各宫数字却不相同。如下二表所示。

| | | |
|---|---|---|
| 4 巽 | 9 离 | 2 坤 |
| 3 震 | 5 中 | 7 兑 |
| 8 艮 | 1 坎 | 6 乾 |

表 3-1 洛书九宫及八卦九宫

| | | |
|---|---|---|
| 9 巽 | 2 离 | 7 坤 |
| 4 震 | 5 中 | 6 兑 |
| 3 艮 | 8 坎 | 1 乾 |

表 3-2 太乙九宫

而由于谶纬的九宫分野仅仅是以二十八宿分别对应各宫而非卦名，这就形成了太乙九宫分野的独特性。雍州分星阙，但上引《春秋元命苞》中有“东井、鬼星，散为雍州，分为秦国”的记载，可知雍州对应井、鬼。上引《洛书》曰：“奎五度，至胃六度，为降娄，在戌，徐州，鲁也。”可知奎、娄（胃）才为徐州分星。而《洛书》曰：“轸十二度，至亢（氐）四度，为寿星，在辰，兖州，郑、韩也。”可知亢、

① 《太乙金镜式经》卷八。

氐当为兖州之分星。《天官书》、《淮南子·天文训》中皆是如此，因此此处“亢、氐”当为“奎、娄”之误。而后面绛宫所对应的兖州的分星阙，正当为“亢、氐”。据《汉书·地理志》载：“武帝……改梁曰益”，汉代应无梁州之名，但佚文中梁州与益州并存，不知为何，当有讹误，暂且存疑。第九宫与绛宫皆对应兖州，亦当有错误。我们比照上面《洛书》佚文十二州皆有，惟并州阙，可知第九宫和绛宫中有一当为并州，对应营室和东壁，今只好存疑。

经过以上分析，我们整理出谶纬的九宫分野理论如下图：

| | | |
|---|---|---|
| 九<br>牵牛<br>扬州 | 二<br>轸<br>荆州 | 七<br>？<br>梁州 |
| 四<br>亢、氐<br>徐州 | 五<br>鉤铃<br>豫州 | 六<br>（井、鬼）<br>雍州 |
| 三<br>虚、危<br>青州 | 八<br>亢、氐（或室、壁）<br>兖州（或并州） | 一<br>昴、毕<br>冀州，赵 |

表 3-3

另外，还有绛宫、明堂、玉堂三宫。

| | | |
|---|---|---|
| 绛宫<br>室、壁（或亢、氐）<br>并州（或兖州州） | 明堂<br>参<br>益州 | 玉堂<br>箕<br>幽州 |

表 3-4

最后，单星分野。在纬书《诗推度灾》中，还有一种分野体系是十分与众不同的：

邶，结蝓之宿；墉，天汉之宿；卫，天宿斗衡；王，天宿箕斗；郑，天宿斗衡；魏，天宿牵牛；唐，天宿奎娄；秦，天宿白虎，气主玄武；陈，天宿大角；桧国，天宿招摇；曹，天宿张弧。【宋均注】结蝓之宿，谓营室星。天汉之宿，天津也。[①]

这则材料中的分星涉及二十八宿以外的天津、招摇、弧等，分野的对象也非后世流传的九州、十二州或战国的秦、齐、楚、燕、赵、魏、吴越等国，而是邶、墉、

① 《乙己占》卷三。

卫、唐、桧、曹这些西周和春秋早期的小国家。即使是后世仍然存在的秦、王（即周），它们的星分也与前面的二十八宿分野迥然不同。然而受到材料的局限，关于这种独特的分野体系的来源，笔者暂时难以给出合理的解释。但由于它们与五行阴阳学说并没有明显的联系，因此笔者可以肯定，这段文字绝非谶纬造作，而应是一种十分古老的分野体系。

## 第二节　《河图稽曜钩》与《孝经雌雄图》妖星系统研究

在我国古代，有一类星，称为妖星。《春秋纬》曰："凡天象之变异，旨本于人事之所感，故逆气成象，而妖星见焉。"[①]认为当人事乖离，违背天意时，天上就会出现妖星以示警。《春秋考异邮》曰："星有白芒，怒色疾行，乱离其次，此人君性度躁急，政令无序，当多冤诬之刑，星乃为妖以示警。"[②]

这类星数量众多，种类多样，究其源头，至少可以追溯到春秋战国时期。《左传·昭公十年》载郑国裨灶与子产的对话，"今兹岁在颛顼之虚，姜氏、任氏守其地，居其维首，而有妖星焉"，这是"妖星"之名首次出现。马王堆帛书《五星占》中有"天夭"一词，也应当指妖星。《天官书》在经星、五纬、日月之后，又列了一些奇异的星，虽未明言，但这些星实际上便是早期的妖星。然而"妖星"真正形成体系，则应始于谶纬。《河图》曰："五纬之精，散为妖星。"[③]即认为妖星为五纬之精流散而成。谶纬当中有两个完整的妖星系统，各含三十五颗星，皆分属于五纬。下面我们对这两大妖星系统进行分类讨论：

### 一、《河图》、《河图稽曜钩》系统

《河图稽曜钩》曰："岁星之精，流为天棓、天枪、天猾、天冲、国皇、反登，苍彗。荧惑之精，散为昭旦（一作析旦）、蚩尤之旗、昭明、司危、天槐，赤彗。填星之精，散为五残、狱汉（一作咸汉）、大贲、昭星、绌流、旬始、蚩尤、虹蜺、击咎，黄彗。太白散为天杵、天柎、伏灵、大败、司奸、天狗、天残、卒起，白彗。辰星散为枉矢、破女、拂枢、灭宝、绕缦、惊理、大奋祀，黑彗。

①《两汉全书》，第19239页。
②《两汉全书》，第19383页。
③《文献通考》卷八十一。

五色之彗，各有长短，曲折应象。”[①]

《河图》中也有完全相同的说法，只是文字稍有不同。据《稽曜钩》之言，则所谓妖星，实际上就是彗星。大概由于其形状怪异，出现和运行方式没有什么规律，故而称为“妖”。那么这些名称各异的“妖星”分别为什么样的彗星呢？谶纬当中缺乏详细的描述，但《稽曜钩》中的妖星，不乏与《天官书》雷同者，如国皇、蚩尤之旗、昭明、司危、五残、狱汉、旬始、天狗、枉矢等，我们下面就参考《天官书》和其它纬书的记载对这些妖星进行详细地考察。

关于天棓，《春秋运斗枢》明确记载：“彗星出东北，名曰天棓。”[②]可知天棓为出现于东北方向的彗星。

关于国皇星，《天官书》曰：“国皇星大而赤，状类南极。”据此描述，则国皇星为颜色赤红、形状硕大的彗星。其出现的方位大概也与老人星相似，在靠南的天空中。

昭旦，即析旦，《春秋纬》曰：“析旦横出。”[③]所谓横，则是细长的有一定形状的事物才能呈现出的一种状态。可知，析旦当为一种带有细长彗尾的彗星。

关于蚩尤之旗，《天官书》曰：“蚩尤之旗，类彗而后曲，象旗。”可知蚩尤之旗是一种拖着弯曲的尾巴的彗星。《春秋纬》又载：“蚩尤之旗，五精离芒，天运大兵。随其彗，后曲而前长，四方并乱，天下灭兵，群猾动。”[④]“随其彗”，即随其彗尾的方向。席泽宗根据各书对蚩尤旗的描述，指出蚩尤旗为“尘尾中弯曲得最厉害的，即布烈基兴III型”。[⑤]

关于昭明，《天官书》曰：“昭明星大而白，无角，乍上乍下。”从这一描述，可知昭明是一种体型较大的、白色的、运行轨迹不规则的彗星。《河图》又言：“昭明茀心，天子三公，杀主必成。”[⑥]“茀”是指彗尾掠过其他天体。可知昭明的彗尾较为粗大。

再如司危星，《天官书》曰：“司危星出正西，西方之野。星去地可六丈。大而

①《古微书》卷三十三。“反登”原作“及登”，误，据《晋书·天文志》改。
②《唐开元占经》卷八十八。
③《唐开元占经》卷八十五。
④《唐开元占经》卷八十五。
⑤席泽宗：《马王堆汉墓帛书中的彗星图》，《文物》，1978（2）。
⑥《唐开元占经》卷八十五。

白，类太白。”《春秋潜潭巴》曰：“白彗之气，分为司危。”[①]可知司危是一种出现在西方的、白色的、体积很大、颜色很亮且地平高度较高[②]的彗星。

天欃，《春秋运斗枢》明确记载：“彗星出西方如钩，长可四丈，名曰天搀。”[③]所谓天搀，实际上就是天欃。继承了谶纬这一妖星系统的《隋书·天文志》便也将天欃记录为“天攙”。则天欃是一种出现于西方天空的彗尾很长且弯曲如钩的彗星。

五残，《天官书》曰：“五残星出正东，东方之野。其星状类辰星，去地可六丈，大。”这与对司危星的描述一致，只是出现的方位不同。《春秋潜潭巴》曰：“苍彗散为五残，如辰星出角，阳失德，故生角。五残者，五分也，故为残毁败之征。”宋均注曰：“五残，五分，彗一本而五枝也。”[④]可知五残是一种出现于东方天空的、地平高度有 60° 左右的、具有多条彗尾的、体积较大的彗星。

关于狱汉，《天官书》曰：“狱汉星出正北，北方之野。星去地可六丈。大赤，数动，察之中青。”《春秋合诚图》亦曰：“狱汉，居正北方，出地可六丈，而赤。”[⑤]则狱汉为出现于正北方天空的、地平高度约为 60° 左右的、体积较大的、外赤内青的彗星。

旬始，《天官书》曰：“旬始，出于北斗旁。状如雄鸡。其怒，青黑，象伏鳖。”《春秋潜潭巴》曰：“黄彗分为旬始。”[⑥]可见旬始是出现于北斗附近的状如雄鸡或伏鳖的大彗星。

天狗，据《天官书》和其它纬书的描述，当是一种较为奇特的彗星。《春秋文曜钩》言：“彗为不吉之星，其见无期，其出行无度，遇圣主则伏而不见，遇暴君则出而助虐，故又名天贼，亦名天狗。”则天狗确为彗星的一种。然《天官书》曰：“状如大奔星，有声，其下止地，类狗。”似乎是一种有大的声响、且会落到地上的天体，与流星相似。实际上，彗星在运行的过程中，随着自身物质的急速流失，也有可能爆炸陨落，形成流陨之类的现象。故而《春秋纬》曰：“天狗流，五将开。”[⑦]可见天狗是一种在运行过程中发生分裂而陨落的彗星。

此天狗当与《河图》及《稽曜钩》中的妖星天狗同，为彗星之属。而所以与《春

①《唐开元占经》卷八十五。
②按：按照古人一尺相当于今天 1° 的计量方式，则六丈相当于 60° 。
③《唐开元占经》卷八十八。
④《唐开元占经》卷八十五。
⑤《太平御览》卷八百七十五。
⑥《唐开元占经》卷八十六。
⑦《唐开元占经》卷八十六。

秋纬》之言，也并无矛盾。

枉矢，《天官书》曰："枉矢，类大流星，蛇行而仓黑，望之如有毛羽然。"《春秋汉含孳》亦云："枉矢流，主见射。"①似乎枉矢是一种流星。实际上，枉矢应该是一种彗星。《春秋潜潭巴》曰："黑彗分为枉矢。"②又言："枉矢或南或北。"③且有枉矢守虚、守其它天体之语，这些行为定非出于流星。之所以有"枉矢流"之言，也是彗星陨落之象。《天官书》"望之如有毛羽然"，应是彗星快速膨胀，将要爆炸消散之前的情状。《春秋考异邮》曰："枉矢精状如流星，蛇行有尾。"④正说明枉矢并非流星，而是一种拖着常常的尾巴，轨道为抛物线或双曲线形的彗星。

通过以上的考察可以看出，此三十五妖星的确为形状各异的三十五种彗星。经过与《天官书》的比较，不难看出，这个妖星系统是从《天官书》的杂星记载中发展而来。司危分属荧惑，《春秋潜潭巴》却以"白彗之星"分为之；五残分属填星，《春秋潜潭巴》却以"苍彗"散为之。这些矛盾之处，正是谶纬第一个妖星系统建构过程中的遗迹。《春秋潜潭巴》之所以以司危对应白彗，以五残对应苍彗，正是因为它们在《天官书》中分别出现在西方和东方之野。而以"黄彗分为旬始"，也并非因为黄彗属填星，而是因为《天官书》中旬始出现在北斗附近，北斗为中央的代表，故以旬始属黄彗。而《河图稽曜钩》的三十五妖星系统则是在《春秋稽曜钩》的基础上又加以完善而成的。这个妖星系统脱离了《天官书》的思想限制，而仅以五行思想为统领，建构起以五纬为纲的完整的妖星系统。在《天官书》诸星之外又加入了反登、昭星、绌流、天杵、大败、破女、灭宝等诸多星名。这些星没有形状、轨迹等描述，与天棓、国皇等相比，虚构的成分更大。为了更方便地研究这一妖星系统，我们建立下表：

| | | |
|---|---|---|
| 岁星 | 天棓 天枪 天猾 天冲 国皇 反登 | 苍彗 |
| 荧惑 | 昭旦 蚩尤之旗 昭明 司危 天欃 | 赤彗 |
| 填星 | 五残 狱汉 大贲 昭星 绌流 旬始 蚩尤 虹蜺 击咎 | 黄彗 |
| 太白 | 天杵 天柎 伏灵 大败 司奸 天狗 天残 卒起 | 白彗 |
| 辰星 | 枉矢 破女 拂枢 灭宝 绕綖 惊理 大奋祀 | 黑彗 |

表 3-5

①《唐开元占经》卷八十六。
②《唐开元占经》卷八十六。
③《太平御览》卷八百七十五。
④《周礼·夏官·司弓矢》疏。

在《春秋运斗枢》中，我们还可以看到这一系统建构的另一依据，那就是北斗七星。曰："权星散为狱汉。枢星散为旬始。机星散为国皇。旋星散为蚩尤旗。机星散为昭明。机星散为司危。机星散为枉矢。"[①]"旋星散为五残。"[②]

这些佚文虽然是不完整的，但我们相信，谶纬正是以北斗七星为经，以五星为纬，才建成妖星五七之数，这一点在下文谶纬的第二套妖星系统——《孝经雌雄图》系统中体现得更为清晰。与之相比，《河图稽曜钩》的妖星系统是不够整齐完善的。比如在数目上，十分不对称：岁星部分有六星；荧惑部分有五星；填星部分则有九星；太白有八星；辰星有七星。而从所含星名来看，则有明显的凑数之嫌：荧惑部分已有蚩尤之旗，填星部分又出现了蚩尤一星，明显重复。而填星中竟然还有虹蜺，虹蜺是云气，根本就不是星体。正因如此，继承了这一系统的《隋书·天文志》才要对其加以改造和完善，在填星部分去掉了蚩尤和虹蜺，加入了六贼和茀星。

## 二、《孝经雌雄图》妖星体系

谶纬佚文中的第二个妖星系统集中记载于《孝经雌雄图》中，完整收录于《开元占经》中。原文很长，现仅以第一颗星天垣星为例：

> 天垣星在角宿中，出月左方，日在甲寅，岁星将出而不出、其与日合二十日。其未出二日，必有灾云，苍赤黑色三物，厌日之光。青色之星有两，青方在其旁出，而生天垣之星。所指之国消，主死。政星变色而青，期三年。[③]

另外三十四颗的文字均与上文相似，都描述了出现的位置，出现的日期，与五星相合的情况，出现时的天象变化，衍生该星的源星情况及该星的外形特征，以及占辞这六个部分。值得注意的是，《孝经雌雄图》中的三十五妖星与《晋书·天文志中》所载京房《风角书·集星章》中的三十五妖星系统的结构和内容均十分相似，这一点我们将在下节中作详细探讨。这些星主要是虚构的，没有必要深究其为何种天象。现仅从建构思想的角度对此妖星系统进行概括，绘制出如下表格：

| 妖星星名 | 出现位置 | 出现日期 | 对应五星 | 合日时间 | 灾云色 | 星及方云色 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 天垣 | 角宿 | 甲寅 | 岁星 | 二十日 | 苍赤黑 | 青 |

①《唐开元占经》卷八十六。
②《唐开元占经》卷八十五。
③《唐开元占经》卷八十七。

| 天楼 | 亢宿 | 甲寅 | 岁星 | 三十日 | 苍赤黑 | 青 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 天榱 | 氐宿 | 甲寅 | 岁星 | 四十日 | 苍赤黑 | 青 |
| 首若 | 房宿 | 甲寅 | 岁星 | 五十日 | 苍赤黑 | 青 |
| 天荆 | 心宿 | 甲寅 | 岁星 | 六十日 | 苍赤黑 | 青 |
| 天根 | 尾宿 | 甲寅 | 岁星 | 七十日 | 苍赤黑 | 青 |
| 天枪 | 箕宿 | 甲寅 | 岁星 | 八十日 | 苍赤黑 | 青 |
| 端下 | 斗宿 | 壬寅 | 辰星 | 二十日 | 黑黄青 | 黑 |
| 商若 | 牛宿 | 壬寅 | 辰星 | 二十五日 | 黑黄青 | 黑 |
| 天杵 | 女宿 | 壬寅 | 辰星 | 三十日 | 黑黄青 | 黑 |
| 天麻 | 虚宿 | 壬寅 | 辰星 | 三十五日 | 黑黄青 | 黑 |
| 天杖 | 危宿 | 壬寅 | 辰星 | 四十日 | 黑黄青 | 黑 |
| 天搀 | 室宿 | 壬寅 | 辰星 | 四十五日 | 黑黄青 | 黑 |
| 天英 | 壁宿 | 壬寅 | 辰星 | 五十日 | 黑黄青 | 黑 |
| 白旧 | 奎宿 | 庚寅 | 太白 | 十日 | 白赤黑 | 白 |
| （轩辕）星 | 娄宿 | 庚寅 | 太白 | 二十日 | 白赤黑 | 白 |
| 粪星 | 胃宿 | 庚寅 | 太白 | 三十日 | 白赤黑 | 白 |
| 林若 | 昴宿 | 庚寅 | 太白 | 四十日 | 白赤黑 | 白 |
| 若彗 | 毕宿 | 庚寅 | 太白 | 五十日 | 白赤黑 | 白 |
| 帚星 | 觜宿 | 庚寅 | 太白 | 六十日 | 白赤黑 | 白 |
| 若星 | 参宿 | 庚寅 | 太白 | 七十日 | 白赤黑 | 白 |
| 蚩尤 | 井宿 | 丙寅 | 荧惑 | 三十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 赤若 | 鬼宿 | 丙寅 | 荧惑 | 四十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 天雀 | 柳宿 | 丙寅 | 荧惑 | 五十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 天惑 | 星宿 | 丙寅 | 荧惑 | 六十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 官张 | 张宿 | 丙寅 | 荧惑 | 七十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 晋若 | 翼宿 | 丙寅 | 荧惑 | 八十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 天阴 | 轸宿 | 丙寅 | 荧惑 | 九十日 | 赤青黄 | 赤 |
| 折若 | 政星（枢） | 戊寅 | 填星 | 四十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天拂 | 法星（璇） | 戊寅 | 填星 | 五十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天翟 | 令星（玑） | 戊寅 | 填星 | 六十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天枢 | 煞星（权） | 戊寅 | 填星 | 七十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天从 | 伐星(玉衡) | 戊寅 | 填星 | 八十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天罚 | 危星(开阳) | 戊寅 | 填星 | 九十日 | 黄赤青 | 黄 |
| 天社 | 应星(摇光) | 戊寅 | 填星 | 百日 | 黄赤青 | 黄 |

表 3-6

可以看出，《孝经雌雄图》中的三十五妖星分别为五纬之精流生而出，出现的位置分别为二十八宿与北斗七星，这些都与《河图》及《河图稽曜钩》系统的妖星一样。不过，《雌雄图》系统的妖星出现的位置均位于“月左方”，出现的时间分别为五“寅日”，合日的时间各不相同，伴随它们出现的还有颜色不同的灾云，其所源星

的颜色亦按五行之色有所不同，最后还附带有北斗七星分别变色的天象。这就使得妖星系统的建构更为完善、严密，与其它天体、天象之间的关系也更为密切。

通过这两大妖星系统，我们还可以看到谶纬与帛书《天文气象杂占》的一些关系。比如，《天文气象杂占》中的“彗”与纬书中的天槐、天搀，“翟星”与纬书中的“天翟”，《天文气象杂占》与纬书中都有“帚星”和“蚩尤旗”。可见，谶纬的妖星系统的源头远至春秋战国时期。

## 第三节　谶纬星占之文献及思想来源探析

谶纬星占内容庞杂，绝非谶纬造作者们独自创造。通过研究谶纬星占资料，发现谶纬星占有些直接源于先秦两汉文献中既成的星占材料，有的虽然找不到直接的语句，却也是基于既有的思想成说。对于前者，我们可以称之为谶纬星占的文献来源；后者我们则可以称之为谶纬星占的思想来源。以下我们分而论之。

### 一、谶纬星占的文献来源

#### （一）谶纬星占与淮南子

谶纬星占与《淮南子》一书的相似之处，主要体现在分野说中。《淮南子·天文训》中的分野学说，是以二十八宿对应诸国，与《天官书》对应州郡的做法不同。具体如下：

> 星部地名：角、亢，郑；氐、房、心，宋；尾、箕、燕斗、牵牛、越；须女，吴；虚、危，齐；营室、东壁，卫奎、娄，鲁；胃、昴、毕，魏；觜觿、参，赵；东井、舆鬼，秦；柳、七星、张，周；翼、轸、楚。

正如我们在本章第一节所指出的，《春秋元命苞》中的二十八宿郡国分野，既吸取了《天官书》的州郡分野思想，也融合了以上《天文训》的国家分野思想。而《淮南子·地形训》中的名山，也应当给《河图》中颇具神话特色的名山分野学说带来了一定的启发。

《淮南子》一书，成书后献于朝廷，藏于秘府，直到刘向父子校书时才又将其发掘出来重新勘校，西汉时一般的知识分子是无缘见到的。而谶纬中有如此多出自《淮南子》的文字和思想，谶纬的造作者们见到了秘府中的《淮南子》，这一点是毋庸置疑的。由此也可以知道，谶纬的造作者们，并非一般的江湖术士，也不仅仅是

一般方士化的儒生，而是具有相当高地位的知识分子。这一点我们从下面的研究中也同样可以证实。

### （二）谶纬星占与《天官书》

谶纬星占与《天官书》有诸多相似之处，不仅包括分野说，还有关于日月、五纬杂星等的占验。

#### 1. 二十八宿分野

关于二十八宿分野，《天官书》曰："角、亢、氐，兖州。房、心，豫州。尾、箕，幽州。斗，江、湖。牵牛，婺女，杨州。虚、危，青州。营室至东壁，并州。奎、娄、胃，徐州。昴、毕，冀州。觜觿、参，益州。东井、与鬼，雍州。柳、七星、张，三河。翼、轸，荆州。"这里的十三州是汉武帝所置，是在当时政治背景下对二十八宿分野进行的新的改造，带有鲜明的时代特色，与先秦和汉初的分野方式都不相同。我们在前面第一节中已经分析过，谶纬《春秋元命苞》中二十八宿的分野虽不完整，但可以看出，其分野方法亦是以二十八宿对于十三州，且对应关系与《天官书》完全一致。只是同时还杂糅了郡国分野。

#### 2. 月蚀五纬

关于月蚀五纬所对应占辞，如下表：

| | 《天官书》 | 谶纬 |
|---|---|---|
| 月蚀太白 | 强国以战败 | 强国以饥亡，不必九年，以城亡。[①]《河图帝览嬉》<br>其国率多战死，天下始兵。[②]《易纬》 |
| 月蚀辰星 | 女乱 | 其国以女乱亡，若水饥，期不出三年。[③]《河图帝览嬉》 |

表 3-7

对于月蚀太白，谶纬或言"强国以饥亡"，或言"其国率多战死"，与《天官书》"强国以战败"之意和；对于月蚀辰星，二者皆言为"女乱"；可见在月蚀五纬所对应的占验上，谶纬与《天官书》是一致的。

#### 3. 五纬占

首先，关于岁星不按照"规律"运行时的占验：

《天官书》：当居不居，居之又左右摇，未当去去之，与他星会，其国凶。所居久，国有德厚。

①《唐开元占经》卷一二。
②《两汉全书》，第 18955 页。
③《唐开元占经》卷一二。

《洛书雒罪级》：岁星当居不居，未当去而去，不言（吉），主酷暴。[①]

《春秋文曜钩》：岁星所居久，其国有德厚，人主有福，不可加以兵。所居易，德薄，可加以兵。[②]

《天官书》：岁星入月，其野有逐相。

《河图帝览嬉》：岁星入月中，其国有逐相。[③]

此处文字无论关于岁星不规律运行的描述，还是对于其所对应占辞，都几乎完全相同，只是谶纬稍加延伸。

其二，关于岁星运行与妖星彗星的关系：

《天官书》：其失次舍以下，进而东北，三月生天棓，长四丈，末兑。进而东南，三月生彗星，长二丈，类彗。退而西北，三月生天欃，长四丈，末兑。退而西南，三月生天枪，长数丈，两头兑。……

《春秋纬》：岁星退而南，三月生天棓。阳既变萌，战乱兵行，诸侯大扰，所见兵起。岁星退如西北，三月，生天欃。[④]

《春秋元命苞》：岁星明大，人主有德，百福骈臻，君臣同庆，人民富庶。若变为天棓、天猾之属，皆为恶星，其国有殃，君臣残贼，兵革四起，岁多凶荒，人民离叛。[⑤]

此处文字有的完全相同，有的则显然是对《天官书》文字的总结性陈述。当然，《天官书》此处文字，据《汉书·天文志》所载，也是对《甘氏》星经的摘录。

第三，关于填星与其它行星相合时的占辞：

《天官书》：木星与土合，为内乱，饥，主勿用战，败；水则变谋而更事；火为旱；金为白衣会，若水。

《春秋纬》：填星与金合，为水。[⑥]

填星为土，与金合，无论《汉书·天文志》还是《开元占经》所引《荆州占》等诸家占辞，皆与水无关。这里《春秋纬》言“为水”，令人起疑。但若参看《天官书》此处的文字，便可以发现，此“为水”二字实际上是对《天官书》“若水”二字

①《唐开元占经》卷二十三。
②《唐开元占经》卷二十三。
③《唐开元占经》卷一二。
④《两汉全书》，第19139, 19181页。
⑤《两汉全书》，第19240页。
⑥《唐开元占经》卷二十二。

的误解。《天官书》言“若水”，是指填星与金星太白相合时的占验与填星与水星（辰星）相合时的占验相似，亦为有变故。但《春秋纬》却将其误解为大水，因而作“为水”二字。此谶纬摹录《天官书》之又一明证。

最后，关于辰星的颜色变化及所对应占验：

《天官书》：其当效而出也。色白为旱，黄为五谷熟，赤为兵，黑为水。……辰星之色：春，青黄；夏，赤白；秋，青白，而岁熟；冬，黄而不明。即变其色，其时不昌。

《春秋纬》：辰星之效也，其色：春青黄；夏，赤白，若赤黄；秋，青白，国有令德；冬，黄而不明。皆无伤也，则变厥也，其时不昌。辰星当效而出，色白为旱，黄为福，又为五谷熟。赤为兵，黑为水，青为疫。①

此处文字亦十分相近，只是谶纬略加补充解释，文字的前文顺序稍有不同而已。

通过以上对比，可以看出，谶纬在五纬部分也对《天官书》中的文字作了大量转录。但通过第一章和此处的研究也可以看出，谶纬对《天官书》五纬部分的吸收，主要是五纬的基本运行规律和一些概括性的占验之辞。对于《天官书》中五纬详细的行度记录，如岁星一周天十二年合宿、岁名，荧惑、太白一个周期内具体的见伏日期等，则不见于谶纬佚文。这一方面可能是这些内容已经散佚，但更又可能则是谶纬中原本就未采纳这些内容。从谶纬对岁星、荧惑、填星和辰星运行规律的记录上也可以发现，谶纬即使转录《天官书》中的文字，也仅记录其概括性的文字，对于《天官书》中比较详尽的文字，如对辰星运行的记录，则是进行了简略的总结。按照谶纬这一特点推测，则谶纬原本就未吸收《天官书》中五纬详尽的行度记录。这也是由谶纬以研究天人关系为核心目的这一主观性特征所决定的。

**4. 妖星占**

如前所述，谶纬妖星系统也是从《天官书》的杂星记载发展而来。不仅谶纬中许多妖星的名称来自《天官书》中的杂星名称，对于妖星与五纬的关系，也透露出《天官书》影响的痕迹：例如司危分属荧惑，《春秋潜潭巴》却以“白彗之星”分为之；五残分属填星，《春秋潜潭巴》却以“苍彗”散为之，之所以存在着这样的矛盾之处，正是因为它们在《天官书》中分别出现在西方和东方之野。而以“黄彗分为旬始”，也并非因为黄彗属填星，而是因为《天官书》中旬始出现在北斗附近，北斗

①《唐开元占经》卷五十三。

为中央的代表，故以旬始属黄彗。这些都表明了《天官书》对于谶纬妖星占的影响。

### （三）谶纬星占与甘氏、石氏之说

正如前文所说，通过《汉书·天文志》的记载，可以看出《天官书》中的许多材料，尤其是关于五纬的记载，大部分来自甘氏、石氏旧说。谶纬五纬星占方面与《天官书》相似之处，实际上也是对甘氏、石氏旧说的沿袭。若说这些还不足以证明谶纬星占与甘氏、石氏的关系的话，下面关于北斗七星特殊星名的记载，则只见于谶纬和《开元占经》所引《石氏》佚文中：

> 石氏曰："北斗第一星曰正星……第二曰法星……第三曰令星，主福；第四曰伐星……第五曰杀星……第六星危星……第七曰部星。"①

> 《春秋纬》曰："正星，主营室、东壁、奎、娄；法星，主胃、昴、毕、觜觿；令星、主参、东井、舆鬼，主柳；伐星，主七星、张、翼、轸；煞星，主角、亢、氐、房；危星，主心、尾、箕、南斗；部星，主牵牛、须女、虚、危。"②

这套对北斗七星不同的命名方式后来主要出现于星占学著作中，可知是在星占学中独特的称谓。谶纬与石氏之说完全相同，由此可见石氏星占对于谶纬星占的较大影响。

### （四）谶纬星占与马王堆汉墓帛书

在马王堆出土的汉初帛书中，主要有两种与谶纬星占有比较密切的关系，一为帛书《五星占》，二为帛书《天文气象杂占》。通过名称可以知道，《五星占》主要记载五纬运行与占验的相关资料，《天文气象杂占》主要记录了各种云气和风、雨等气象变化的占验内容。因此，这两者主要分别与谶纬的五纬占和云气占相关。

#### 1. 谶纬五纬占与《五星占》

首先是岁星。《五星占》曰："岁星出（入不当其次，……）（进而东北乃生彗星），（进而）东南生天部（棓），退而西北乃生天鎗（枪），退而西南乃生天（欃）……（所当之国受）央（殃），其国必亡。"③《春秋纬》亦有"岁星退而南，三月生天棓"和"岁星退如西北，三月，生天欃"之辞。二者关于岁星失行与妖星的关系，观念是一致的，只是生天枪和天欃时二者所载岁星运行的方向相反。

另外，关于其他四星的占验，以及五星间相斗、相过，五星守犯月和列星等，

①《唐开元占经》卷六十七。
②《唐开元占经》卷六十七。
③刘乐贤：《马王堆天文书考释》，第37页。

二者的基本观念也呈现出相似之处。

**2. 谶纬云气占与《天文气象杂占》**

帛书《天文气象杂占》中记载了日旁、月旁以及其它的许多形态、颜色各异的云气，谶纬中有许多记载都呈现出与之相似之处。谶纬与《天文气象杂占》最明显的相似之处在于“九土异气”的相关内容的记载。曰：

《天文气象杂占》：楚云如日而白，赵云（？），中山云（如牛），燕云（如树木），秦云（如人形），戎云（？），濁（蜀）云（囷），韩云（布），巍（魏）云（如鸟），卫云（如犬），（周云）（如车轮），宋云（如马），齐云（树木），越云（如龙）。[①]

《春秋考异邮》：韩云如布，赵云如牛，楚云如日，宋云如车，鲁云如马，卫云如犬，周云如轮，秦云如行人，魏云如鼠，郑云如绛衣，越云如龙，蜀云如囷及车。宋均注曰：如布非长庚，如犬非天狗，如人非天冲。[②]

可以看出，二者所含国大致一样，只是顺序有所不同。而各国所对应的云气的形状，也基本一致。如表 3-8 所示，二者呈现出一脉相承的特点。

| 马王堆 | 国名 | 楚 | 赵 | 中山 | 燕 | 秦 | 戎 | 蜀 | 韩 | 魏 | 卫 | 周 | 宋 | 齐 | 越 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 云气 | 日 | ? | 牛 | 树 | 人 | ? | 囷 | 布 | 鸟 | 犬 | 轮 | 马 | 树? | 龙 | | |
| 考异邮 | 国名 | 楚 | 赵 | | | 秦 | | 蜀 | 韩 | 魏 | 卫 | 周 | 宋 | | 越 | 鲁 | 郑 |
| | 云气 | 日 | 牛 | | | 行人 | | 囷·车 | 布 | 鼠 | 犬 | 轮 | 车 | | 龙 | 马 | 绛衣 |

表 3-8

在关于日晕、月晕、日月旁诸云气的形状、颜色和所对应的占验中，谶纬中的相关记载也表现出与《天文气象杂占》一定的相似性。如关于日抱，二者都以之主“人主有喜”[③]，只是谶纬中的更为详细。以《礼稽命征》为例，又将日抱分为“黄白润泽、中赤外青”者、同时“有一珥”者等多种情况，分别主不同的喜事。又如以月晕多主战争，在这一点上二者的基本观念也是一致的。

另外，如我们在前面所指出的，谶纬的两大妖星系统，也与《天文气象杂占》有一

①按，此处为图文相配。除楚云有文字描述外，其余诸国之云皆只有图，今据刘乐贤《马王堆天文书考释》补。
②《两汉全书》，第 19384 页。
③《马王堆天文书考释》第 124 页。

定的相似关系。至少二者在一些妖星的名称上，表现出相关性。

当然，我们并不是说帛书《五星占》与《天文气象杂占》像《淮南子》、《天官书》等传世文献一样对谶纬的形成产生了直接的影响。帛书汉初埋于地下，上世纪才得以重见天日，自然不可能对谶纬的文字产生直接具体的影响。因而二者多为观点基本一致，但文字并无完全相似者。但是，帛书《五星占》与《天文气象杂占》反映的多为汉初甚至以前的天文星占观念，例如《五星占》中的许多内容都与甘氏、石氏之说以及《天官书》相似，谶纬天文资料与之在观念上的一致性，正反映了谶纬天文资料的造作并非是谶纬家们自立门户、另起炉灶、重新捏造，而是在先秦流传下来的天文星占学说的基础上进一步丰富完善和补充而来。同时，帛书《五星占》和《天文气象杂占》在许多方面所呈现出的与《天官书》的相似性，表明《天官书》也大量继承了先秦时期的天文星占学说。谶纬中的天文星占资料，虽与《天官书》有着相似之处，但《天官书》也是大量吸取先秦流传下来的天文星占学说才形成的。因此，谶纬天文星占与它们之间的源流关系，我们可以通过下图来表示：

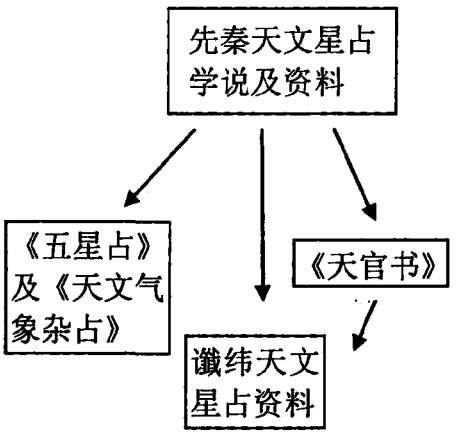


图 3-1

**（五）谶纬星占与京房之占**

京房生活于西汉中后期，主要活跃于汉元帝时期，这一时期正是谶纬的发生发展时期。通过对于谶纬星占的研究，发现其中许多著名的星占理论都与京房的占验理论十分相似。

**1.《孝经雌雄图》妖星系统与京房妖星占**

通过上一节对《孝经雌雄图》妖星系统的分析，我们可以了解到，其体系由以下几个方面构成：妖星所出宿次、见于月左方、五寅日见、合日数、有五色星及五色方云、所对应占辞以及伴随的北斗某星变色。据《隋书·天文志》记载，京房《风

角书·集星章》中载有一种妖星系统，其书虽不可见，但《隋志》概括其内容为“所载妖星，皆见于月旁，互有五色方云，以五寅日见，各五星所生云”，又述之曰：

天枪星生箕宿中，天根星生尾宿中，天荆星生心宿中，真若星生房宿中，……天垣星生角宿中，皆岁星所生也。见以甲寅日，其星咸有两青方在其旁。

……

已前三十五星，即五行气所生，皆出月左右方气之中，各以其所生星将出不出日数期候之。当其未出之前而见，见则有水旱兵丧饥乱，所指亡国失地，王死破军杀将。

通过对比不难发现，《雌雄图》中对于妖星系统的建构、所含内容等，皆与京房之说如出一辙，只是妖星的顺序稍有不同。对于妖星“所指之国”所对应的占验结果，《雌雄图》中多为“国消，主死”，“谷籴大贵”，“亡地”，“国亡，战不胜，主死”，“大亡地，战败”，“军破将死”，“大水败，兵起”，“大丧、水灾”，“内乱亡地”，“破亡死丧”，“流血战败”，“国破亡”，“见大败”等，正如《隋志》所总结京房占验之辞：“水旱兵丧饥乱”，“亡国失地，王死破军杀将”。由这众多的吻合之处，我们甚至可以认为，《孝经雌雄图》中的妖星系统，正是从京房《风角书》中摘录而来。

**2. 谶纬日食占验与京房日食占**

在日食占验方面，谶纬提出了四种系统性的理论，一为六十甲子日日食占；一为十二月日食占；一为十二辰日日食占；一为日食二十八宿占。前两种系统亦见于京房的日食占验理论中，尤其在第一套系统中，两者呈现出许多相似之处。

六十甲子日日食占，京房理论记载于《京房易传》中，其书今不传，但可见于《开元占经》中。谶纬关于六十甲子日食的理论记载于《春秋潜潭巴》中，也见于《开元占经》我们简单对比如下：

京氏曰：“甲子日蚀，北夷欲杀中臣，有谋；不者大水，在东方。”

《春秋·潜潭巴》曰：“甲子日蚀，有兵，狄强起。”

京房曰：“乙丑日蚀，诸侯之臣欲弑其君，在西北，兵行不胜，后有小兵，五谷颇虫伤。”

《春秋·潜潭巴》曰：“乙丑日蚀，大旱，大夫执纲。”

京氏曰：“丙寅日蚀，司待欲弑君，后有小旱，在东南。”

《春秋·潜潭巴》曰：“丙寅日蚀，虫，久旱多水徵。”

京房曰："丁卯日蚀，诸侯欲弑君，在北方，后有蝗虫之殃。"

《春秋•潜潭巴》曰："丁卯日蚀，旱，有兵。"

京房曰："戊辰日蚀，同姓近臣欲弑君，后有地动，变在东南。"

《春秋•潜潭巴》曰："戊辰日蚀，地动，阴强。"

京房曰："己巳日蚀，婚家欲弑君，后有诸侯谋，后在西南。"

《春秋•潜潭巴》曰："己巳日蚀，地动，火灾数降。"

……

京氏曰："癸亥日蚀，天下命终极，圣人更起，不可救止，后大雨水。"

《春秋•潜潭巴》曰："癸亥日蚀，大人崩。"[①]

虽然二者内容不尽一致，但可以看出，京房之占验更为具体，是有事实依据而作出。卢央先生推测，这些占辞"很可能是京房整理了某种历史材料，再结合他的理论编造出来的"。[②]而谶纬的占辞则较为模糊，概括性较强，但从中也可以看出其从京氏占辞发展而来的痕迹。以甲子日食之占验为例，京房以为"北夷欲杀中臣，有谋"，《潜潭巴》则认为是"有兵，狄强起"。古代称北方的少数民族为"狄"，可见谶纬与京房的占辞一致，只是更为含糊。由此可知，《春秋潜潭巴》这一六甲日食占验系统，受到京房日占的很大影响，大概是对京房日占进行概括，并根据自己的学术理论加以改造而成。

此外，在《易纬》中，还将月蚀与八卦建立了联系："月蚀而有气，从震卦来，入月中，君有忧。气从中央来，出离卦，行军大败。从坎卦来，震卦，其国多水，道桥不见。"[③]将月蚀时的云气按照方位与八卦对应起来，再进行占验。这不仅是月蚀占验的一种新见解，更反映了易学在汉代的新发展。而"分六十四卦"，"以风雨寒温为候"[④]进行占验，正是京氏易学的突出特征。因此《易纬》这则材料也反映了其与京氏星占及京氏易学思想的密切联系。

### （六）谶纬星占与早期著名占辞

我国星占观念起源很早，通过《左传》等的记载可以看出，在春秋战国时期就已经形成了一些为大家普遍接受的星占知识和说法。比如箕星，《礼含文嘉》曰："朋

①《唐开元占经》卷十。
②陈久金主编：《中国古代天文学家》，第47页。
③《天文要录》卷五。今按：据安居氏《集成》辑入。
④《汉书》第3160页。

友有旧，内外有差，则箕为之直，月至风扬。”[①]《诗泛历枢》曰：“彗孛出箕，东夷有为乱者。”[②]《诗含神雾》有“东有为乱者，彗守箕，海水溢”[③]之辞，同时又有“彗星守昧，南越将为乱”和“彗星守柳，南越将为乱”[④]之言。这种说法实际上反映了上古民族图腾星宿崇拜的原始遗迹。据何光岳、陈久金等先生的研究，皆认为箕星盖与箕方和箕子有关。箕方在商王朝北方，初为一个部落小国，后被并入商，商王以其封宗室，故有箕子。因此箕星所对应分野为北方的幽州等地。商王朝为东夷之后，东夷中有一大支为风夷，为风姓。箕子盖亦为风姓，故古代以箕星主风，《尚书》亦曰：“星有好风”[⑤]，所指便是箕星。可见此条占辞来源于上古流传下来的传说。而这类占辞又被谶纬所吸收、改造，进而成为其建立星占学说的一种基础。

## 二、谶纬星占的思想来源——阴阳五行学说

谶纬中的经星占验最重要的思想基础就是阴阳五行说。阴阳五行说作为谶纬主要思想，渗透于谶纬资料的各个方面。从大的框架，到具体占辞的设置，无不以阴阳五行思想为出发点。

### （一）阴阳五行说的产生与流变

阴阳五行被人们并称，实际上是战国以后的事情，二者在早期各有自己的源头，经过长期的发展，最终才走向融合。

首先，关于阴阳说，关于其起源及最初的象征意义，学界有如下几种说法：1）张岱年[⑥]等人认为阴阳说来自《周易》，阴与阳分别象征着天与地。《庄子·天下》曰：“《易》以道阴阳”，董仲舒《春秋繁露·玉杯》也有“《易》者天地之本，所以”之说。这里的阴阳是一种宇宙观，阴阳即天地，二者融合而生出万物。不过，《周易》的本文中并无乾坤天地分别为阴阳的具体说法，只是阴爻与阳爻的形状容易引发人产生阴阳的概念而已。以天地配阴阳的说法主要出现在《系辞传》部分，众所周知，《系辞传》比卦象部分的形成时间要晚上许多。2.阴阳说来自《老子》，阴阳是男女性器的象征。这种说法主要以《老子》“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是为天地

①《文选·王融〈三月三日曲水诗序〉》李善注。
②《古微书》卷二十四。
③《两汉全书》，第19042页。
④《唐开元占经》卷八十九。
⑤《尚书·洪范·庶徵》。
⑥张岱年：《中国哲学大纲》第三章。

根”以及“一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”[①]等句为依据，认为阴阳观念是受原始宗教意识、母神生殖崇拜等影响而产生。今人范文澜等人主此说。[②]3.阴阳由受到日光照射不同的自然现象抽象而来。这种说法主要是从字形上进行分析，《说文》曰：“阴，暗，水南，山北也”，段注曰：“此 字，古文作 ，造化阴阳之气”；阳，《说文》曰：“高明，”易，《说文》曰：“开也。”[③]则阴与阳皆从“阜”部，是接受日光不同的地形。日本《中国思想辞典》与徐复观等人亦主张阴阳是从日光照射的明暗等日常生活经验而来的观念。4.阴阳说是从日神月神崇拜而来，分别是日与月的象征。主此说者主要是何新，他认为我国上古时代从太阳神的一元神崇拜发展到日神月神的二元神崇拜，以月亮为太阳的配偶，由此产生出阴阳观念。[④]5.阴阳由楚人的贞卜方式“枚卜”而来。主此说者为庞朴先生，他认为五行、八卦、阴阳分别来自于中国古代三个地域的三种占卜方式。龟卜是东方殷部落的占卜方式，由此生出五行；卦卜是西方周部落的占卜方式，由此生出八卦；枚卜是南方楚部落的占卜方式，是一种以俯仰状态（即正反面）来判断吉凶的方式，由此生出阴阳。[⑤]除了以上五种影响较大的说法以外，还有寒暑季节说、昼夜时间说、奇偶数字说等多种说法。笔者认为，以上各种说法分别从不同的角度展开，有哲学的角度，有人类学民俗学以及宗教学的角度，有文字学的角度，也有地域文化的角度，等等，都是十分珍贵的研究成果。战国时期，阴阳说随着《周易》的发展，具有了天地、乾坤、男女、君臣、刑德、寒暑、刚柔等多种内涵，成为相对应的事物以及事物本身正反两面性质的终极总结。

其次，关于五行说。“五行”一词，最早见于《尚书·甘誓》，曰：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。”但含义不太明确。最早系统地论述五行的意义的，是《尚书·洪范》。但《洪范》中的五行已经与五事、五纪等较为后起的五行内涵相结合，因此应当是五行思想十分成熟时期的产物。而关于五行的起源及象征意义，学界也存在着如下几种不同的说法：1.五才说。认为五行来自于民众生活中的五种基本材料，《左传·襄公二十七年》曰：“天生五才，一不可废”，虽未言名为哪五种材料，但人们

①陈鼓应：《老子注译及评介》，第6章。
②范文澜：《与顾颉刚论五行说的起源》，《古史辨》第五册下编。
③（清）段玉裁：《说文解字注· 部》。
④何新：《诸神的起源·第一卷华夏上古日神与母神崇拜·导言》。
⑤庞朴：《阴阳五行说探源》，《中国社会科学》1984（3）。

一般据《尚书·洪范》“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑”之文以为无才即金木水火土五行。2.五星说。认为五行即金木水火土五大行星。《尚书·尧典》曰：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”《史记·历书》又曰：“黄帝考定星历，建立五行，起消息。”则建立五行是历法的重要内容，而这个历法的制定是“象日月星辰”的运行而得，则此五行即五大行星。主此说者为庞朴。3.五季说。认为五行从上古的五季制度发展而来。《管子·五行》曰：“作立五行，以正天时”，《白虎通》“五行”条曰：“四时为时，五行为节”，则。则五行即五个季节。《史记·历书》“建立五行”也可以理解为建立五个时节的历法制度。主此说者主要是陈久金先生。[①]4.五方说。认为五行由东西南北中五个方向而来。前面庞朴先生之说，以殷人有尚五的传统，卜辞亦以“五兆”为中心而设立，并认为这种观念来自于殷人发达的游牧业传统等。陈梦家亦以五行来自于四方郊祭之礼，加上自己中央的一方，恰为五方。另外，关于五行的早期来源与指代意义，还有“五指说”、“五气说”等其它说法。以上学界各方面多角度的探讨，对于我们更深入地了解五行说的内涵，都具有重要的参考价值。不管五行说早期的起源如何，经过战国时期的发展，到西汉时，五行说已经包含有五星、五季、五方、五德、五色、五音、五味、五事、五虫等多个方面，渗透到万事万物之中。

最后，关于阴阳说与五行说的结合。就结合过程，也即结合点来看，学界也有如下不同的说法：1.在时令中相结合。日本学者金谷治认为，根据对时令的历史的考察结果来看，阴阳与五行应当是在对时令之说进行天人关系的哲学思考中结合的，例如在《管子》的《四时》、《五行》、《幼官》等篇中，通过“气”，阴阳与五行结合在一起，《四时》曰：“阴阳者天地之大理。四时者天地之大经……”“春夏秋冬，阴阳推移。时之短长，阴阳之用。日夜以易，阴阳以化。”《五行》曰：“通阳气……通阴气……”等等，通过阴阳二气的结合，生出五行。另外，《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子·时则训》等也都表明了这种结合。2.在政治历史学说中相结合。这主要是指邹衍的五德终始说。虽然邹衍之书已亡，但《史记·孟子荀卿列传》关于邹衍的事迹记载曰：“乃深观阴阳消息而作怪迂之变，终始大圣之篇十余万言。……称引天地剖盘以来，五德转移，治各有宜……”，可知五德终始说是从“深观阴阳消息”而来，即在阴阳学说的基础上，邹衍又创立属于五行说的五德终始说。

①陈久金：《中国少数民族天文学史》，第236页。

3.在不同文明之间的冲突与交流中走向融合。主此说者为庞朴先生。如上所述，他认为五行是东方殷人的文化，八卦是西方周人的文化，阴阳是南方楚人的文化。经过春秋战国时代的社会大变革，楚文化不断向中原扩张，而中原的殷周文明也向楚地发展，最终三种文明在不断的碰撞与交流中走向了融合。而《易》与《管子》中所记录的阴阳五行说，不过是对这一历史过程的记录而已。在以上各种说法中，虽然阴阳与五行的融合过程及交织点有所不同，但关于阴阳五行结合在一起的时间的看法是基本一致的，即不晚于战国后期，不晚于邹衍的时代。此时阴阳五行说的基本内涵是：阴阳相互作用，派生出五行。阴阳主天地、日月、男女、刚柔寒暑等，五行则分别主五星、五德、五帝、五神、五色、五方、五季、五味、五音、五数、五兽、五虫等，天地万物、朝代更替等皆按照阴阳五行的构造来运行，因此君王施政也应按照阴阳五行的学说来运作诸事，《吕氏春秋·十二月纪》集中反映了这一构想。

而在这一过程中，邹衍“五德终始说”的提出，为阴阳五行说注入了一股极为强劲的实施力，使得阴阳五行说迅速发展，在百家之中地位迅速上升。邹衍的著作早已失传，据《史记·孟子荀卿列传》所载，邹衍的著作主要有《终始》、《大圣》五德终始说认为，等，另外，据《史记集解》所引如淳之言，其书还有《主运》和《五德终始》（或即为《终始》），《主运》主要内容为“五行相次转用事，随方面为服”，《五德终始》主要内容为“五德各以所胜为行”，即以五行相胜顺序为次。参考保存较多邹衍思想的《吕氏春秋》等古代阴阳五行说的典籍篇目，以及今人顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》等的研究成果，我们可以将“五德终始说”的内容简要叙述如下：每个朝代都有自己的德运，在天子授命以后，上天将会降下祥瑞来表明该王朝的德运。而朝代交替的规律，正符合五种德运相胜的原理。五德按照木、火、土、金、水的顺序，相邻的是相生的关系，隔一德则是相克的关系，如木克土、火克金、土克水、金克木、水克火，朝代的更迭便遵循这一规律，循环下去。战国后期，群雄争霸，每个国家都想取周而代之，因此这一学说经过“谈天衍”、“雕龙奭”等善辩的阴阳家诸人的宣扬，成为当时的显学，其风头甚至已经超过了儒家和墨家。

秦始皇统一六国之后，第一次将阴阳家的政治学说付诸实施。按照邹衍的五德终始说，周为火德，克火者水，再加上秦文公时曾有黑龙的福瑞，因而秦始皇按照

阴阳五行家的主张制定了一系列水德的制度，主要有：1.“改正朔，易服色”，以十月为岁首，[①]色尚黑，衣服和旌旗等皆用黑色；2.数以六为纪，如符为六寸，舆为六尺，乘为六马；3.行政刚毅戾深，事皆决于法；4.将黄河更名为德水。刘邦建立汉朝以后，因为国家经过长期的战乱，民生凋敝，文化也遭受了巨大的浩劫，再加上刘邦等人出身寒微，本身的文化修养不高，因此汉初一切皆承秦制，继续行用水德的制度。这当然是不符合主张授命改制的阴阳五行家之说了。汉文帝时，公孙臣运用五德终始说，上书请求文帝改行克水的土德制度。这一请求虽因丞相张苍“汉乃水德之始，故河决金堤，其符也”的反对而未能立即实施，但第二年春天果然“黄龙见成纪”，文帝便以公孙臣为博士，“草立土德时历制度，更元年”，张苍只好“自绌”，以病为借口而辞职。[②]后来由于新垣平案，改行土德又被搁置。到汉武帝时，由于董仲舒“天人三策”对“改正朔、易服色以应天”的极力强调，武帝于太初元年正式改行土德，这是阴阳五行说在政治上的又一次成功的实施，也是阴阳五行学派战胜汉初黄老之学的统治地位，又一次成为国家主要思想甚至国家信仰的一大标志。

**（二）谶纬星占的基本框架与阴阳五行思想**

谶纬天学以日为阳，以月为阴，以五星分别对应五行，又将恒星部分也分作五官以与五行相对，其它的妖星彗星均为五星所衍生，将众天体全部纳入阴阳五行的体系之下。

**1.阴阳**

首先，日为阳，《河图叶光纪》曰：“日为阳精。”[③]《春秋内事》：“日者阳德之母。”[④]《春秋说题辞》曰：“日之为言，热也，阳之宗也。”[⑤]《河图括地象》曰：“元气闿阳为天，积精为日。”[⑥]则日为阳，阳为热、为天，故日亦为热、为天的代表。在《周易》中，数字的奇偶亦曰阴阳，故谶纬亦用一、三、九等阳数来解释与太阳相关的各种事物。如《春秋元命苞》曰：“天尊精为日，日行一度。所以行一度者，

①按：秦朝所行用的《颛顼历》确实以十月为岁首，但并非秦始皇始新创，而是秦国行用已久的历法。《史记》所记，或为时人或阴阳家鼓吹之言。
②《汉书·张苍传》。
③《五行大义》卷四。
④《艺文类聚》卷一。按：《春秋内事》虽在《春秋纬》十三篇之外，但内容驳杂，颇类谶纬，且又有宋均之注，因此孙瑴等人亦将之作为谶纬来对待，今亦从之。
⑤《两汉全书》，第19436页。
⑥《古微书》卷三十二。

阳以一起，日以发纪。”“阳成于三，故日中有三足乌。”[①]又曰：“数成于三，故合于三。三月阳极于九，故一时九十日也。”[②]除此之外，日还具有明亮、盈满等属性，亦为君的象征。经过这一番论证，日既为阳的代表，就具有了阳的各种属性，其各种行为和派生物也兼具了阳的属性。

然后，月为阴，《春秋感精符》曰：“月者阴之精，地之理也。”[③]《春秋元命苞》曰：“月者阴精，为言阙也。……月，水之精，故内明而气冷。阴生不满者，诎于君也。至望而盈者，气事合也。盈而缺者，诎向尊也。其气卑，卑故修袤成纬。阴受阳精，故精在内，所以金水内景，内景故精阴沈势不动。月为阴精，体自无光，藉日照之乃明，犹如臣自无威，假君之势乃成其威。”[④]与日相对，月为阴之精华，因而便具有了阴所统帅的各种事物和性质：为地、为臣、为卑、为缺、黯淡无光。不止如此，谶纬还由此将月与其它具有阴的性质的事物联系起来，《春秋说题辞》曰：“地精为马，十二月而生，应阴纪阳以合功。故人驾马，任重致远，利天下。月度疾，故马善走。”[⑤]

**2. 五行**

谶纬天学中的五行结构，大致可以分为三个。其一为恒星部分中、东、北、西、南的五官结构。谶纬之所以沿用《天官书》的五官结构，其重要原因就是五官与五行说十分契合。此五官正是按照五方的思想进行的划分，十分方便与五帝、五德等思想进行配合，因而《尚书纬》才有：“黑帝亡也，狼弧张”[⑥]之说。中宫辖天极星、北斗星、紫宫等，《春秋合诚图》曰：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五采。”[⑦]《春秋纬》曰：“紫微为天帝。”[⑧]“紫宫，天皇曜魄宝之所理也。”则以中宫为至上神天皇大帝的居所。汉代尊奉太一，以太一为至上神，《天官书》曰：“中宫，天极星。其一明者，太一常居也。”《史记·封禅书》曰：“天神贵者泰一，泰一佐曰五帝。”谶纬中的天皇大帝与《史记》中的太一，皆为居于天极的最高的天神，则二者应为同一神明，只是名称不同而已。天皇大帝居

①《两汉全书》，第19229，19208页。
②《五行大义》卷一。
③《文选》卷五十八《宋元皇后哀策文》李善注。
④《五行大义》卷四。
⑤《初学记》卷二十九。
⑥《唐开元占经》卷六十八。
⑦《初学记》卷二十六。
⑧《礼记·曲礼》正义。

于中央，兼具五行的德性，而五帝则是低一级的天帝的辅佐，各分一行。其余的四宫，分别有七宿，每宫各有帝与兽等。《春秋文曜钩》曰："东宫苍帝，其精为青龙。南宫赤帝，其精为朱鸟。西宫白帝，其精白虎。北宫黑帝，其精玄武。"[①]《河图帝览嬉》曰："南方属朱雀之神，……炎帝之所主，祝融之所司。""西方白虎之所主，其帝少皞，其神蓐收。""北方玄武之所主，其帝颛顼，其神玄冥。"此四宫分属四帝，对于另外一帝黄帝，则以之掌轩辕星区，黄帝所对应的兽，谶纬佚文中不见，但据《天官书》"轩辕，黄龙体"之言，又古代有许多黄帝乘黄龙而登天的传说可知，黄帝所对应之兽当为黄龙。又据《春秋文曜钩》"中宫黄帝，其精为腾蛇。"[②]则在谶纬五宫体系中，黄帝亦主中宫，其兽也作腾蛇。宋均注曰："腾，黄色。"古代龙蛇不分，则腾蛇即为黄龙。以天帝太一为至上神，又以五帝为其佐，分属五宫，掌五宫事，这就是谶纬关于恒星的基本架构。而在太微垣中，又有代表五帝座位的星官，称为五帝座，《春秋文曜钩》曰："太微宫有五帝坐星，苍帝曰灵威仰，赤帝曰赤熛怒，黄帝曰含枢纽，白帝曰白招矩，黑帝曰汁光纪。"[③]而关于五帝的名称，《尚书帝命验》又有不同的记载，曰："苍帝名灵威仰，赤帝名文祖，黄帝名神斗，白帝名显纪，黑帝名玄矩。"一旦星官被赋予五行属性，就可以按照其属性与世间万物联系起来。《春秋说题辞》曰："玉羊，狼星也。金鸡，箕星也。"[④]又曰："槐木者，虚星之精也。"[⑤]五行中，羊为西方之兽，居西岳华山，故对应附属于西宫的天狼星。金鸡为东方之兽，居东岳泰山，故对应东宫的箕宿。而槐木色黑，五行中属水，对应北方，故北宫的虚星之精。这样，星官便与动物、植物都联系了起来。

其二为五星部分，以五星分属五行，并不是谶纬的独创，而是我国早已有之的观念，五星的命名亦源于此。谶纬中的五星更是与五行建立了极为密切的关系，《春秋文曜钩》曰："东方木精，曰岁星……南方火精，曰荧惑……西方金精，曰太白……北方水精，曰辰星……中央土精，曰镇星，一名地候。"[⑥]《春秋元命苞》曰："苍精用事，象岁星。赤精用事，象荧惑。黄精用事，象镇星。白精用事，象太白。黑精

①《史记·天官书》索隐。
②《两汉全书》，第19298页。
③《春秋左传·桓公五年》正义。
④《初学记》卷一。
⑤《事词类奇》卷二十五。
⑥《两汉全书》，第19298页。

用事，象辰星。”[①]据邹衍五德终始说，朝代的更替，是五德依次行政的反映，而谶纬更将之延伸为五帝之精轮流执政这一神秘而又具象的思想，《春秋文曜钩》曰：“黑帝之精，润以纪衡。赤帝之精，燥以明量。黄帝之精，安以主度。白帝之精，轨以正矩。苍帝之精，以开玄窈。五帝降精，万情以导。……是故危者能安，兴者能亡，皆五帝降精而使之反复其世道焉。”[②]五星作为五帝的使者、五帝之精在天上的反映，则五帝流生到人间之精——天子在人间执政时，上天便会通过五星来表达自己的旨意，表达的方式主要有两种，一是五星的运行，《春秋运斗枢》曰：“岁星帅五精聚于东方七宿，苍帝以仁良温让起。皆以所舍占国。荧惑帅五精聚于南方七宿，赤帝以宽明多智略起。填星帅五精聚于中央，黄帝以重厚贤圣起。太白帅五精聚于西方七宿，白帝以勇武诚信多节义起。辰精帅五精聚于北方七宿，黑帝以清平静洁通明起。”[③]二是五星的光色变化，天子分别根据自己所乘的德运到对应的行星上去寻找褒奖或警告的天意，如《礼斗威仪》曰：“君乘土而王者，其政太平，则填星黄而多晕。乘金而王，则太白扬光。君乘水而王，其政太平，则辰扬光。”[④]《春秋纬》曰：“赤帝之世，有过，则荧惑出，寇守见萌；以淫乱失时，则反明。有此类，则亡引也。”[⑤]这样，五星便分别与五行木火金水土、五方东南西北中、甚至五帝德以及五色都进行了严密的配合。那么，在此基础上，五星再与五季、五音等其它五行思想的内容对应，就是水到渠成的事了。《乐动声仪》曰：“五音和，则五星如度。”[⑥]具体来说，“宫音和调，填星如度不逆，则凤皇至。”[⑦]“角音和调，则岁星常应。”[⑧]“征音和调，则荧惑日行四十二分度之一，伏五月得其度，不反明从海，则动应致，焦明至则有雨，备以乐和之。”[⑨]

第三，谶纬天学较之一般的阴阳五行家，对五行说还进行了更新与创造，就是提出由五星之精进一步衍生出彗星妖星等别的天体的看法，上一节我们讨论过，谶纬《河图》和《孝经雌雄图》分别从五行思想出发，由五星衍生出两套妖星系统，颜色也分别为苍（青）、赤、黄、白、黑五色。这一学说可以说是五行思想在汉代的

①《五行大义》卷五。
②《两汉全书》，第19293页。
③《唐开元占经》卷十九。
④《太平御览》卷八百七十二。
⑤《唐开元占经》卷三十。
⑥《唐开元占经》卷十八。
⑦《唐开元占经》卷三十八。
⑧《唐开元占经》卷二十三。
⑨《唐开元占经》卷三十。

新发展。

根据前面的研究以及上文的分析，我们可以根据谶纬天学中的五行结构绘制出如下表格：

| 方位 | | 帝 | 神 | 兽 | 色 | 五星 | 五行(德) | 彗星妖星 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 中宫 | | 天皇大帝 | | | 五采 | | | |
| | 轩辕 | 黄帝 | 后土 | 黄龙 | 黄 | 填星 | 土 | 黄彗 |
| 东宫 | | 苍帝（太皞）① | 句芒 | 苍龙 | 苍（青） | 岁星 | 木 | 苍彗 |
| 南宫 | | 赤帝 | 祝融 | 朱雀 | 赤 | 荧惑 | 火 | 赤彗 |
| 西宫 | | 白帝　少昊 | 蓐收 | 白虎 | 白 | 太白 | 金 | 白彗 |
| 北宫 | | 黑帝　颛顼 | 玄冥 | 玄武 | 黑 | 辰星 | 水 | 黑彗 |

表 3-9

由于在后来的阴阳五行说中，阴阳与五行是紧密相连的，五行是阴阳所派生出的产物。因而在谶纬天学中，也将五行分属阴阳，具体来说，木、火、土属阳，金与水属阴。在今天所见谶纬对五星的描述的佚文中，虽然难以找到明确规定五星阴阳属性的文字，但其它方面的记述却表明谶纬亦有将五星分属阴阳的认识。在对阳之精日的描述中，《春秋元命苞》称日为“火精阳气”，“火日外景”，而称相对的阴之精月曰：“太阴水精为月”，“金水内景”，则火为阳，金、水为阴。而《河图括地象》曰：“日者，木精之荣。”故木亦为阳。而在对五星所主的描述中，谶纬星占一般认为岁星主喜庆，主德；荧惑主明烈，甚至主怒；填星主德令；太白主兵刑；辰星主丧败。喜庆、德、明烈皆属于阳，刑罚、丧败则属于阴。这就表明，无论从五星的物质组成来看，还是对五星所主的认识来看，五星都有阴阳之分。这正是谶纬天学阴阳与五星密切相连的最突出的结合点。当然，在其它许多佚文的字里行间也表现出这些思想。

正是由于谶纬不厌其繁地将诸天体都纳入五行体系之中，使得万物与上天都互相联系了起来。一旦天象有变，便可以预言地上万物的灾祥兴亡。经过这些设计，谶纬成功地将星占应用于人间万物，也即将万事都纳入了谶纬的掌管之中。下一步，便是继续利用阴阳五行思想创立具体的占辞。

### （二）谶纬占验思想与阴阳五行学说

通过前面的研究，我们知道，谶纬星占的对象大致分为两种：一是天体本身的

①按：谶纬佚文中缺少东方帝与神以及与黄帝相配之神佐的传统名称，其它皆有与《吕氏春秋·十二月纪》和《淮南子·天文训》所载相同的帝、神（佐）名称，此据《天文训》补。

颜色、形状、光晕等的变化；一是其它天体，主要是五星、客星、流星、彗星妖星等位置时常发生变化的天体与别的天体之间构成的犯、守、留等各种位置关系，另外，日月食也是由天体间位置变化所引起，也可归入此类。而在对这些复杂万变的情况的占验中，谶纬按照阴阳、五色、五星、五方等阴阳五行概念，有条不紊地设立占辞，使得星占这一门伪科学看起来也似有规律可循，增加了星占学的严密性。

**1. 从阴阳观念入手设占**

这主要表现在与日月有关的占测中。《春秋感精符》曰："妻党翔，群臣恣横，则日黄无光。"[①]《春秋纬》曰："后族专权，谋为国害，则日昼昏。"[②]日黄无光与日昼昏都是日之功能不足之象，日为阳，月为阴，因而《春秋感精符》曰："日光沈掩，皆月所掩毁伤，雌为政（征）伐其雄。"[③]所以占为后族与臣下权利过盛。另一方面，若月光太盛，自然也是妻党与臣下侵犯主上之象。《春秋考异邮》曰："诸侯谋叛，则月生爪牙。后族专政，则日月并照。"[④]《春秋运斗枢》曰："后族擅权，月生芒。"[⑤]而日月食更是君臣、夫妇等关系状况的明确征兆。对于日食，《春秋感精符》曰："日蚀有三法，一曰妃党恣，……二曰偏任权柄，大臣擅法，……三曰宗党犯命，威权害国。"[⑥]即认为日食所反映的对象有三：一是妻，二是臣，三是宗族，《春秋感精符》又以之为子，将为害。这三个对象正是从夫妇、君臣、父子这三种阴阳关系中得来。而关于月食，《诗推度灾》曰："月蚀，大臣刑。"[⑦]也是阴阳思想的反映。

此外，流星客星等也有阴阳之分。《春秋潜潭巴》曰："（流星）星大而白，色不明者，为水星，阴中之凶者也。星赤大而不明者，为火星，阳中之凶者也。星小而白，明亮有兵彩者，阴中之吉者也。星小而赤，明润无别芒者，阳中之吉者也。"[⑧]将流星按照形状和颜色分为阴阳，然后，再按照阴阳设定占辞。《春秋感精符》曰："阳星流犯牵牛，先旱后水。阴星流犯牵牛，大水伤禾稼，人民大饥。" "阳星流入犯危，敌军大败，主兵得胜。阴星流入犯危，主兵大败，客兵大胜。"[⑨]流犯同一宿，根据阴阳不同，占辞也不同，牵牛主收获，阳星犯之为旱，阴星犯之则为大水。而

①《唐开元占经》卷五。
②《唐开元占经》卷六。
③《唐开元占经》卷九。
④《太平御览》卷四。
⑤《唐开元占经》卷十一。
⑥《唐开元占经》卷九。
⑦《唐开元占经》卷十七。
⑧《两汉全书》，第19417页。
⑨《两汉全书》，第19344页。

危宿主兵、主死丧，阳星犯之，对我方有利；阴星犯之则对地方有利。

**2. 从五行观念入手设占**

这一点主要反映在五星守犯其它天体、诸天体颜色（变化）、彗星流陨等异常天体和日月食等异常天象出现的五个方位这几个方面。第一，关于五星守犯其它天体，既然五星各自为五行之精华，因而谶纬便依造五星所主五行来设占，如荧惑为火，因而常与大旱、火灾相联系，《春秋纬》曰："荧惑干填星，大旱。"[①]《春秋说题辞》曰："房心木位，荧惑守之，烧弒，阳类相灭，子代位。"[②]火遇木，自然容易引起火灾。在此基础上，荧惑又引申为暴虐之象，因而《春秋元命苞》曰："荧惑星明，政事急暴，人主多欲。若变为天雀、罗星之属，即为恶星，国多兵火、死丧，人民大耗。"[③]再如辰星为水，对应北方，主大水、死丧、败亡，因而《河图》曰："辰星位北方，主灾，哀哭大丧。"[④]《春秋感精符》亦曰："辰星守牵牛，国以水为败，牺牲疫，牛多死。"[⑤]另外，谶纬对彗星等异常天体也按照其五行所属而规定占辞所主，如《春秋纬》曰："黑彗，水精，贼起则水决江河，期二年。其出赤，世以水害亡。水害者，以类发难也，近四、远八，以其祸行。白彗，金精，如锋刃，长四丈，见则将军逆，期二年，兵作。"[⑥]

第二，关于颜色变化，谶纬从五色与五行的对应关系以及五色所主为出发点，如青为青涩不熟；赤为火，主旱；白为丧；黑为水，为死丧。故关于五星的颜色变化，谶纬根据这一原则设立了很多占辞，如《春秋图》曰："荧惑出入留舍奎，色赤为旱，色白为水，色黑为霜雪。冬大寒，牛马有冻死者。"[⑦]《春秋文曜钩》曰："填星黄而润泽，岁必大熟。若变而青，不有虫灾，则国有忧。变而白，国有丧。变而黑且赤，国有水与兵。"[⑧]其它天体的颜色变化也依此设占，如关于日晕的颜色，《洛书》曰："日有青围谓之青晕，不出二旬，大寒，籴大贵，长三钱。……日有黑围之候，不出六十日，有大水，伤五谷，败人室宅，所见之国，籴贵十倍，三旬止。"[⑨]

第三，依据异常天体与异常天象出现的五个方位设立占辞：《春秋感精符》曰：

①《唐开元占经》卷二十一。
②《唐开元占经》卷三十一。
③《两汉全书》，第 19240 页。
④《渊鉴类函》卷二十三。
⑤《唐开元占经》卷五十五。
⑥《唐开元占经》卷八十八。
⑦《两汉全书》，第 19460 页。
⑧《两汉全书》，第 19286 页。
⑨《唐开元占经》卷八。

“日蚀寅、卯、辰，木域，招谋者司徒也。日蚀巳、午、未，火域，招谋者太子也。日蚀申、酉、戌，金域，招谋者司马也。日蚀亥、子、丑，水域，招谋者司空也。”[①]这是将十二支在空间上分为东、南、西、北四个部分，与木、火、金、水分别相对应，再根据日食发生的方位设占。《春秋感精符》还按照方位对流星、彗星等其它异常天体出现的方位设占，曰：“星生爪牙，流入中央，光明有气，人主得降将，资其扶助，国家安宁。”[②]“星孛于东方，言阴夺阳，臣代主，以兵相灭，以势相乘，天下变易，帝位久空。”[③]流星流入中央，是平和之象，而彗星出现于东方，便是凶兆。这是因为，东方为阳为，为君之位。同样，东方又为木之位，是苍帝所统领的东宫之所在，故《诗含神雾》又曰：“苍之亡，彗出房。”[④]

此外，谶纬还根据五色与五季的对应关系设占，青为木之色，对应春，黑为水之色，对应冬，故《孝经内记图》曰：“日晕有青晕二重者，其灾在春，内女亲用事。”“日有黑晕二重，其灾在冬月。”[⑤]

当然，谶纬的星占是十分繁复的，常常是阴阳五行的各种思想相互交织，如《春秋运斗枢》曰：“荧惑失色，为太白所揜，是谓火不能铄金，金盛刚而火渐衰，西方兵大起，南国兵弱，不可以战。若遇夏六月，则兵可急战，从南至西，反凶为吉。若过夏令，金气愈盛，战必大败，若只轮匹马无反者，主将受戮，小将斥逐。”[⑥]这其中含有火克金的五行相克说，又有金对西方的五行与五方的对应说，还有火对夏、金对秋的五行与五季的对应思想。

经过邹衍、《吕氏春秋》、《淮南子》等的发扬，已经十分圆融成熟。到西汉中期以后，阴阳五行思想已经俨然成为国家的主要信仰，政令、文化、思想莫不与之有着密切的关系。阴阳五行思想作为谶纬中的基本与主导思想，在谶纬天学资料中显得尤为突出。除了以上作为谶纬天学的基本构架与谶纬星占的基本立足点以为，谶纬天学资料还有许多细小的方面都有鲜明的阴阳五行色彩，比如在第一章我们指出的谶纬对《天官书》中六诸侯一官的改造，使之变为五诸侯，其重要的出发点，便是为了与五帝座、五行思想相对应。谶纬天学中运用阴阳五行思想立说的事例不胜

①《唐开元占经》卷十。
②《两汉全书》，第19344页。
③《唐开元占经》卷八十九。
④《唐开元占经》卷八十九。
⑤《唐开元占经》卷八。
⑥《两汉全书》，第19321页。

枚举，可以说，把握住谶纬中的阴阳五行思想，便把握住了谶纬天学思想的核心，也抓住了谶纬学说的主干。

除了阴阳五行说以外，谶纬还从一些别的角度来思考一些天象的星占征兆。例如从星宿的形状、颜色等外形特征进行发挥。星宿的形状和颜色是古代星官命名的重要依据，星占家们参照星宿的外形特征来阐释其星占意义，是情理之中的事。如鬼与积尸气，《春秋感精符》曰："舆鬼者，尸气之妖孽，所犯之舍，其下兵丧并起，有救乃免。"[①]《春秋元命苞》："鬼星微明，淫祠以兴。鬼星芒角，死亡满目。"[②]从名字便可看出，鬼与积尸气主死丧，为大凶之星。而这两个星官的名字正是拜其外形特征所赐。鬼宿四星皆非亮星，其组成的四边形中正是蜂巢星团 M44，是一个疏散星团，由若干颗小星组成，肉眼看起来像是一小团飘渺诡异的白气，故而人们将其称为积尸气，而其周围四颗黯淡的小星也被称为鬼宿。如下图：

图 3-2

看来，鬼宿与积尸气被认为与鬼、尸体、死亡有关，并非始于谶纬。实际上，这是十分普遍的观念，在汉代的墓壁画中也有这种传说的痕迹。下图为西安交大西汉墓星象图：

①《两汉全书》，第 19343 页。
②《两汉全书》，第 19240 页。

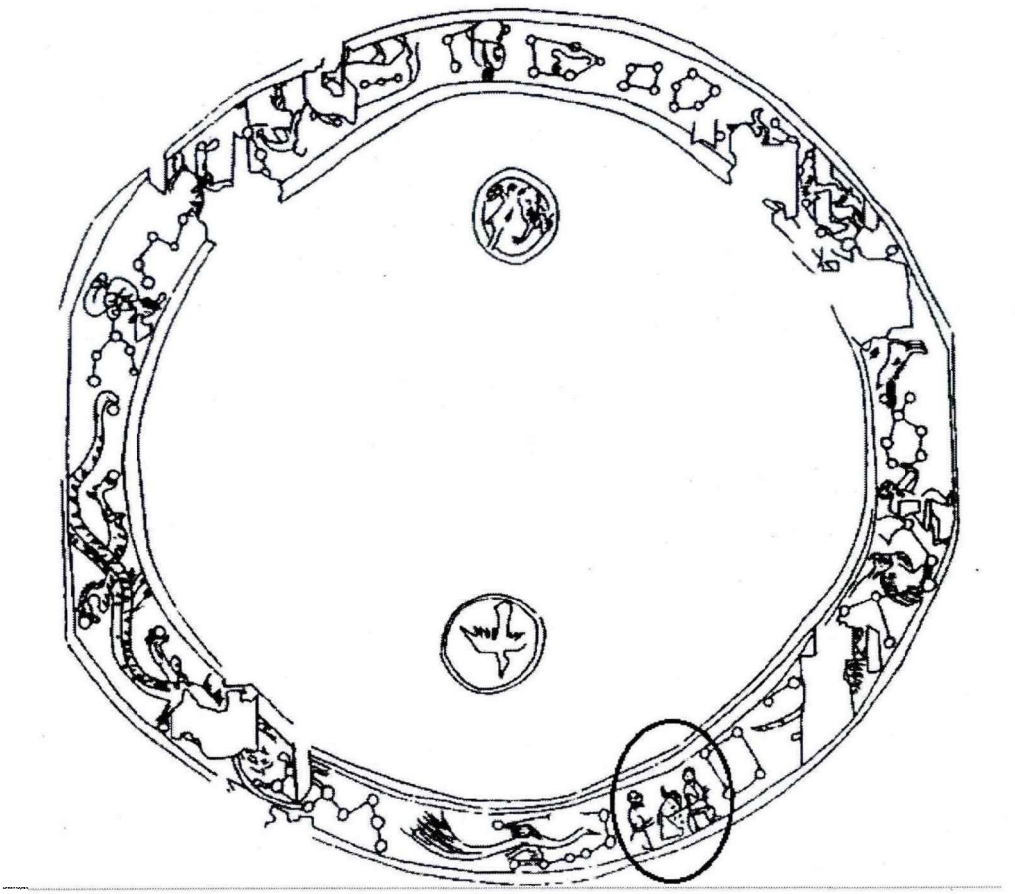

图 3-3

此图为西安交大汉墓墓顶所绘的二十八宿星图，下方为朱雀七宿，其中两个人抬着一个物体，此物体最明显的标志便是几个黑点。这便是象征着积尸气的尸体。而鬼宿又名舆鬼，正为车载鬼之意。可知当时的人认为，鬼与积尸气正像车或担架上载着一具尸体。而谶纬中以鬼宿主死主鬼神等的说法正是来源于古代流传下来的观念，而这种观念正是以该宿所呈现的形象所带来的。

再如东井八星，正象井之形，故名“井”，因而谶纬以之主水事。

谶纬也从星宿的名称而设立占辞。天上许多星宿的名称是星占家们或者说天文学家们根据人间社会的官职、事物等来命名的，谶纬便在此基础上又以它们的名字为依据，构设它们的占辞。比如天市和市楼星，顾名思义与交易买卖有关。故《春秋元命苞》曰：“天市主交易之府。客星入犯，有契约相争、司市作奸之事。客星盛者，市人相聞为乱，若有更市。”[①]《孝经援神契》曰：“市楼星动，即贾殊。”[②]再如胃宿之名本来源于白虎之胃，自然与粮食有关，故《河图圣洽符》曰：“胃者，仓廩

①《两汉全书》，第 19239 页。
②《唐开元占经》卷六十九。

也。”[①]《春秋文曜钩》曰：“客星入犯胃之北，有水灾。若守之，五谷不成，粟米大贵。”[②]北方为水之位，故客星犯胃之北为水灾。

### 三、谶纬星占的其他来源

谶纬还有一些占辞是从实际经验中得来的。所谓占验，最初正是经验的总结。只是古代人们由于对万物缺乏科学的认知，很容易将偶然联系当作必然联系，然后就生出了许多占验之辞。谶纬经星占辞中也有这样的内容，正是汉代独特社会历史的真实写照：

> 《河图帝览嬉》：客星入犯东壁之北，外邦有来贡五色马者，若御厩马产骐骝，文明大盛，天下和安。[③]

东壁在谶纬和其它星占著作中皆主文章，缘何此处与马车上了关系，而且占辞如此详细？其实这正是由西汉一个重要的历史事件衍发而来。所谓五色马，《<史记·大宛列传>集解》引《汉书音义》曰：“大宛国有高山，其上有马，不可得，因取五色母马置其下与交，生驹汗血，因号曰天马子。’”汉武帝听张骞说大宛有汗血宝马，派使臣以金马购买不可得，一怒之下派李广利等率领二十万军队讨伐大宛，最终获得了汗血宝马。此次征伐虽兴师动众，劳民伤财，使得汉武帝被后人指责为穷兵黩武，却使得大汉文明远播，在西域树立了极高的威信，从此以后西域小国皆臣服于汉朝，再无兵革之事。故上述占辞有“文明大盛，天下和安”之语。至于五色马入朝前后是否有客星入犯东壁之现象，正史中没有记载，我们也难以通过天文计算进行逆推。但正史中没有记录并不代表没有发生，研究表明，早期很多天文现象正史中皆无记录，而很多作为祥瑞记录的天文现象的时间又存在讹误。但考察此占辞，符合事实的成分居多，因此笔者认为，客星入犯东壁的现象很有可能发生。

另外，如我们在前面提到的谶纬关于日食六十甲子日时所设立的占辞，很有可能也是一种长期观测经验的积累。

不过，通过以上分析可以看出，虽然谶纬星占的资料或创设其资料的思想是有源头可寻的，但这些源头也大多没有什么科学依据，多为方士们纯理想的理论建构

①《唐开元占经》卷六十二。
②《两汉全书》，第19290页。
③《两汉全书》，第19697页。

然而，“星占家们偏爱他们的创造，坚持其理想的状态。”①

通过本章的研究可以看出，立足于通过天象变化来指导人事的目的，谶纬设立了丰富、细腻的星占内容。其中，在关于分野、妖星、日食的占验方面，谶纬更是建构了十分系统、全面的占验理论学说。从文献形成方面来看，谶纬的星占资料有许多来自对前代星占资料的吸收，其中有对于甘、石氏、《天官书》、马王堆汉墓帛书等所代表的先秦星占学说的吸收，也有对于京房等相近时期的儒生方士的占验理论的继承；从思想来源方面看，谶纬星占思想主要以阴阳五行思想为基本框架进行建构，其许多占辞设立的出发点也是阴阳五行学说。

①《中国古代星占学》，第165页。

# 第四章　谶纬天学产生之文化背景探析

在前三章中，我们从“形”的角度，通过与传世及出土文献进行对比，发现谶纬天学的很多文字内容源自早期或相近时期的天文星占资料。而谶纬作为汉代颇具影响力的学术思潮，对其“质”——思想之来源的探析则需要从更深的角度来进行。本章从空间维度的视角出发，透过研究传说、历史遗存以及传世文献的记载，探析谶纬天学所产生之文化背景，从而对整个谶纬之学产生之文化基础给出一定的线索。

## 第一节　谶纬天学与殷商文化

### 一、殷文化溯源——东夷文明及其特色

关于殷民族的起源，《尚书·商颂》记载：“天命玄鸟，降而生商”，《天问》也有“简狄在台喾何宜，玄鸟致贻女何喜”之问。殷商民族自认为自己是从玄鸟（燕子或鸧鸹）而生，具体来说，是简狄吞了玄鸟之卵或接触了玄鸟而受孕，生下了商的始祖契，因此商便以子为姓，子即卵也。殷金文的“玄鸟妇壶”又以“玄鸟”二字作为族徽，则商民族盛行鸟崇拜、甚至以玄鸟为图腾是毋庸置疑的。而据傅斯年先生等人的研究，鸟生传说、卵生传说在古代东夷族中非常流行，因而殷商文化与东夷文化为同源文化，殷商民族很有可能是早期东夷民族的一支。因此，研究殷商文化，就要从其源头东夷文化入手。

东夷，在不同的时期指代有所差异，但主要是指居于山东半岛一带的居民。《后汉书·东夷传》中有九夷，所谓“于夷”、“方夷”、“风夷”、“阳夷”等，居于山东、淮北一带，即东夷族之遗存。山东地区东临渤海、黄海，不仅有渔盐之利，也有利于居民形成开阔的视野和灵活的思维方式。由于相似的地理环境和共同的生活方式，大约在6000多年前，他们形成了统一的文化共同体。在从古代流传下来的早期传说中，有许多著名的帝王便是东夷部落的首领，如神农、伏羲太皞、少昊、颛顼、尧、舜（帝俊）等。在东夷这一文化共同体中，有着许多共同的风俗，其中最具代表性的就是鸟图腾崇拜。《左传·昭公十七年》载少昊氏的后代郯子介绍其祖曰：“我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，

司分者也，……爽鸠氏，司寇也，……”少昊之后，据《左传·昭公二十年》晏子曰：“昔爽鸠氏始居此地；季萴因之；有逢伯陵因之；而后太公因之。”伏羲太皞氏为风姓，风即凤也。少昊氏以鸟为纪，即以鸟为图腾；爽鸠氏、薄姑（布谷）氏皆以鸟为名，应该也是崇拜鸟的氏族，则东夷的确盛行着崇拜鸟图腾的共同风俗。而后来的商民族也正是这众多的鸟图腾氏族的一支。

由于这一地区优越的地理气候环境，东夷早期的文化亦十分发达，考古表明，山东地区重要的史前文化先后有北辛文化、大汶口文化、龙山文化以及岳石文化。尤其是龙山文化（约公元前 2500 年——公元前 1900 年），其制陶业达到史前最高水平，代表器物蛋壳陶高柄杯，用反复淘洗过的细泥制成，器体薄如蛋壳，表面光洁油亮，至今令人叹为观止。最为重要的是，龙山文化的陶器上刻有陶文，如著名的丁公文字陶片，表明此时已经有了简单的文字，而这些陶文跟后来商代的甲骨文十分相似，很可能是甲骨文的雏形。且城子崖龙山文化已经使用骨卜卜筮，许多人认为这正是殷商龟卜的滥觞。整体来说，从出土遗物来看，在夏代以前，东夷族一直有着持续的而且十分领先的文明。

而通过对传世文献的记载和考古发现的研究，我们发现东夷族在思想文化方面有着鲜明的特点：即宗教崇拜及天文历法非常发达，这是同时期的其他文明所无法比拟的。首先，东夷族有着发达的原始宗教崇拜，其一是我们上面提到的鸟的崇拜，其二便是太阳崇拜。作为部落的首领，无论少昊还是太皞，其名号皆与日有关。而且大汶口文化遗址中出土的陶器上有一种常见的符号“ ”“ ”，即为日之象。甚至有一些学者认为，这种符号就是少昊部落的族徽。东夷文化区中还流传着许多与太阳有关的神话，如《山海经·大荒南经》曰：“东（南）海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”而《大荒东经》又载“东海之外大壑，少昊之国……有甘山者，甘水出焉，生甘渊”，则所谓“羲和之国”就是“少昊之国”，而羲和之夫帝俊即舜，则十日为舜所生。《山海经》中还有十日浴于东方的汤谷，然后从扶桑或扶木之上搭载乌鸟轮流升起的传说。这些原始的崇拜意识发展下去，便会逐渐形成祭祀等宗教活动。大汶口文化中刻有太阳符号的陶器，很可能就是祭祀太阳的祭器；而大汶口和龙山文化遗址中出土的众多酒器，也当与原始的集体聚饮式的祭祀活动有关。而通过研究大汶口文化和龙

山文化的墓葬，发现墓圹形制、随葬器物组合、死者葬姿以及头朝方向等等，都表现出一定的规律性，表明当时已经存在着较为固定的丧葬仪式，那么也就必然已经产生出对于掌管死亡的天神、已故的祖先等的崇拜和祭祀。伴随着发达的原始崇拜意识的，是起步甚早的巫卜文化。属于大汶口文化的墓葬中曾多次出土龟甲，泰安大汶口墓葬出土的20块龟甲中，有的龟甲上有人工钻成的孔，钻孔布局对称，大小一致，具有较高的工艺水平，这与商代的龟卜如出一辙，而持有这些龟甲的墓主人，则应当是负责占卜的巫觋人员。龙山文化中也出土有经过整治的龟甲，但龙山文化似乎更盛行骨卜。章丘城子崖等地的龙山文化遗址都出土过以牛、鹿、羊的肩胛骨修治而成的卜骨，这些卜骨有的只加以烧灼，有的钻、灼具备，与商代的骨卜法十分相似。另外，据《国语·楚语》和《左传·昭公二十九年》记载，最早“绝地天通”、进行宗教改革、分离出专职巫觋人员的，也正是少皞氏后裔的“四叔”之一“重”。这表明，东夷族是较早地、而且是有意识地分离出巫觋这些专业神职祭祀人员的民族，这也是东夷族发达的宗教崇拜和祭祀文化的又一佐证。而以上这些正是殷商极为发达的卜筮、祭祀文化的源头。

其次，由于发达的宗教崇拜观念和农业生产活动，东夷民族很早便十分关注天文，因而形成了较为发达的天文历法知识。我们在上文中提到的少皞氏部落的官职中，有专门的“历正”，以凤鸟氏为之。而凤鸟氏之下，又置“玄鸟氏，司分者也”，掌春、秋二分的测定及相关政令；“伯赵氏，司至者也”，掌夏、冬二至的测定及相关政令；“青鸟氏，司启者也”，掌立春、立夏的测定及相关政令；“丹鸟氏，司闭者也”，掌立秋、立冬的测定及相关政令。[①]而上段我们提到的“重”在绝地天通以后，成为专门“司天”的天官，他的职责并不仅仅是祭祀神明，更重要的是观测天象，以传达天意。另外，文献中所记载的早期司天之人，多为东夷族人，帝尧时期，“尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之（天文之职）”，司马迁曰：“重黎氏世序天地。”[②]则重、黎为东夷族中世代掌握天文历法的一族人。而《尚书·尧典》曰：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷；申命羲叔，宅南交；分命和仲，宅西，曰昧谷；申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。”则羲、和氏也是上古十分著名的两个掌管观象授时的氏族。据《尚书·尧典》之《传》文

①《左传·昭公十七年》。
②《史记·太史公自序》。

“重黎之后，羲氏、和氏世掌天地四时之官”，则羲和氏为重黎之后，也是东夷族人无疑。考古研究也同样表明东夷族关注天象。在大汶口文化和龙山文化遗址中多发现绘有北斗和太一图样的礼器，如下图：

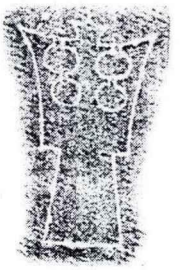

图 5-1

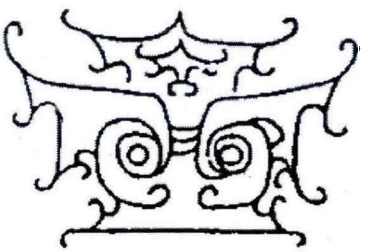

图 5-2

图 5-1 为山东莒县大朱村大汶口文化遗址出土的陶尊上所刻，图 5-2 为龙山文化玉器所刻。[①]而据冯时先生的研究，这些形象都与早期北斗充当极星时人们的天极天盖璇玑观念有关。这说明，早在公元前三、四千年以前，东夷人就已经开始掌握了极星的概念。

实际上，东夷族在观象授时方面起步较早，也与其位于东方，盛行太阳崇拜有关。在神话中，羲和正是太阳神的名称。而据冯时等人考证，大汶口文化陶尊上所绘的由太阳、山峰、火等组成的符号，正是上古时期山头纪历传统的写照：以太阳升起时的方位——不同的山峰为标志，确定季节。而确定时节是农业民族进行农业生产活动所必须的知识。这些都为殷商所继承，并进行了进一步的发展。今天对甲骨文的研究表明，商代已经有了较为发达的历法制度，[②]这与东夷族早期便已具备的发达的天文历法知识是分不开的。

随着东夷部族的繁衍发展，有许多氏族开始迁往别处定居。其中子姓一族不断向西向南迁徙，并在迁徙过程中吸收了其它文明的一些成果，文化、军事力量都更加发达，最终打败了夏，建立起殷商王朝。这时的殷商民族不仅具有强大的战斗力量，也代表了当时最为先进的科技、思想文化。从出土的大量卜骨可以看出，商王朝供养着一大批专职巫史人员，商王朝的文化已经达到了十分发达的水平，可以熟练地运用较为规范的文字进行记录。而通过这些文字记录，我们可以更加全面地了解殷人的思想文化，发现殷民族是一个特重巫卜祭祀、对天与天象有着特殊的兴趣，

①转引自冯时《天文考古学》第 133 页。
②冯时《百年来甲骨文天文历法研究》一书对于甲骨文中所呈现的殷商历法有深入研究，发现殷商时期的历法制度已经相对完善，可参。

因而天文历法较为发达的民族，其对时间和空间都有着深入的思考，从而形成了一些对后世影响深远的认知体系。其中谶纬天学也受到殷人思想的一些影响，以下分而述之。

## 二、谶纬天学与殷人宗教文化思想

### （一）殷人的原始崇拜与谶纬天学

通过甲骨卜辞可以看出，从东夷族发展而来的殷人，继承了夷人重巫卜祭祀的传统，崇尚各种神灵，建立了极为复杂的祭祀制度，对于不同的对象，祭祀的方法和时间各有不同，祭名也十分繁杂。甲骨卜辞中所记载的殷人崇拜的神灵主要有以下几类：

#### 1．天帝

殷人的最高神最初称“帝”，如武丁时期的甲骨卜辞多有称“帝”者，即指殷人崇拜的最高天神。后来殷王的地位上升，也称“帝”，如“帝乙”等，为示区分，在天之“帝”前加“上”字，以崇天神上帝。从殷卜辞中可以看出，这位天神上帝，其主要权能，据胡厚宣总结，有令雨、授年、降暵（使大旱）、缶王（宝王）、授祐、降若降不若（降祥与不祥）、降祸、降 （亦为一种灾害）等，即掌管大自然的气候、收成的丰歉、人间的祸福灾祥、君主的命运等等，可以算是拥有各种权柄、几乎无所不能的大神。对于这样一位神，殷人是十分敬畏的。即使在“帝”降祸、或年景不顺时，殷人也不敢有丝毫的埋怨，而是将祸归之于祖先作祟，如武丁时的卜辞多有“佳王亥 雨”[①]“佳上甲雨”[②]等，“”即它，胡厚宣以为，“卜辞用为动词，当为灾害之义”。则殷人所崇拜的上帝实际上是一位极具权威有意志的神，即阴阳五行家所尊崇的“天”，也即人们普遍信仰的“太乙”。这一点与春秋战国时期诸子眼中的哲学范畴上的“天”不同。这种崇拜观念正是谶纬天学中对“太一”、“天皇大帝”、“天”等崇拜的早期来源。

#### 2．社神

与天上的“帝”相对，地上也有神，殷墟卜辞中作“土”，也即“社”。殷人常用贵重的祭品祭社，如“贞于土，三小，卯二牛，沈十牛”（《前编》一，二四，

①“粹七五”。转引自《甲骨学商史论丛·殷代之天神崇拜》第6页。
②（院藏）。转引自《甲骨学商史论丛·殷代之天神崇拜》第6页。

三。）“贞勿 于土”（《铁云》一，一四，三。）“壬午，卜 土，伐”（《五凤》一，一。）殷人祭祀社主，甚至不惜以人殉为牺牲，对于这一点，吴其昌《殷代人祭考》有详细考察。而据《左传》的记载，宋人亦以战俘为牺牲，“用人于亳社”，宋为商后，因此胡适《说儒》曰：“用人祭社，似是殷商旧俗。”谶纬以代表“土”的黄帝为五帝中最尊者，居于中央，与天皇大帝相应，应当也是来源于殷人重视社祭的观念。

**3．祖先神**

甲骨卜辞中常有祭祀祖先，祈求祖先求告上帝以除祟、祈雨等的记载，如“贞帝于王亥”（后上一九，一），“甲辰卜， ，贞下乚（乙）宾于帝”，“贞咸不宾于帝”（十三次）等。下乚即祖乙，咸即巫咸。即殷人认为，祖乙、巫咸这些杰出的先祖们德可配天，死后便升到天上，在帝之左右为臣，因而殷人可以通过祖先来“宾于帝”。正因如此，殷人的祖先神也被认为掌握有保佑地上君王、降祸降灾等能力，与“帝”之权能有些相像，故卜辞中之求雨、求年之祭，总是祀于先祖。但先祖的地位低于天帝，最多为“帝五臣”或“帝五丰”等臣下。谶纬当中虽无祖先神崇拜，但对于黄帝、尧、舜、禹、周文王等圣帝以及周公、孔子等圣人的神化和极度推崇，也可以看作是殷人祖先崇拜的一种变异。

**4．日神**

大约从祖庚祖甲开始，甲骨文中出现了许多祭日的卜辞，如“丙子卜即贞王宾日 ”（明义士藏），“弗宾日”（佚八七二），“于既日”（粹四八五）“丁巳卜，又入日”（佚四〇七），“御各日王受又”（粹一二七八），“出入日，岁三牛”（粹一七）等等。卜辞称“宾”、“既”、“又”、“御”、“入”者，是祭祀太阳的不同祭名。所谓“宾”为迎日之礼，“入”“御”为送日之礼，则殷人不仅于日之出入朝夕祭祀，还有“既”、“又”等牺牲祭祀方法各不相同的祭日之礼。当然，殷人也十分重视日食，多有贞日食之吉凶的卜辞，且占卜还根据日食发生的时间，有“日出食”和“日夕又食”等等。卜辞中还常有对东母的祭祀，此“东母”亦当指日神。谶纬将太阳视作阳之精，重视太阳的观测，对于日食、日色、日晕等的占验十分详尽，正是基于对太阳的崇拜心理。

**5．月神**

殷卜辞中虽少有祭月者，但有一些贞卜月食之辞，因而对月也应当有一定的崇

拜观念。且其对月食的发生，不仅记录其发生在“出”或“夕”时，而且还记录其发生之日具体的干支，这说明殷人十分重视月食现象。今人还多以为所谓“夕”，正是一种祭祀月亮的祭名，倘若此说可信，那么殷人崇祭月神更是确切无疑的了。与“东母”相对，卜辞中还有“西母”之称，即当指月神。谶纬视月为阴之精，重视月相、月食等的观测与占验，与殷人这种早期月神崇拜观念可谓一脉相承。

**6．星神**

殷卜辞中有一些占卜的对象是“星”或“大星”或“火”或“ ”等，这些实际上都是星。据《左传》、《国语》等的记载，三大辰之一的大火星被称为“商星”，则殷民族有崇祭大火的传统。这其中的“大星”、“火”、“”都应该指大火星。

**7．云神**

殷人有许多卜辞是占卜云会不会下雨的，可知他们已经知道雨是从云而生，因而殷人在求年祈雨时常祭云，如“ 于云”（通别二，四五），“贞帝于帝云”等。谶纬天学资料当中也有一些内容也是占验云气的，只是占验的内容多与战争的胜败有关。

**8．虹蜺**

殷人认为虹霓是一种带来灾祸的凶兆，武丁时期有卜辞曰：“王 （占）曰：（有）祟八日庚戌各（格）云自东冒母，昃亦出自北，饮于污”（菁四），后卜辞又为果有灾祸，则是以虹霓为凶兆。谶纬对于虹蜺等大气现象的占验十分详备，而且占验结果多为凶，也与殷人关于虹蜺的认识相似。

**9．风神**

卜辞中也有许多是与风有关的，其中有大风时的宁风之祭，如武丁时期的卜辞曰：“祭卯卜，宾贞宁于风”（契五五八），也有占卜风自身的祥与不祥者，等等。

以上这些都是殷卜辞所反映的殷人的原始宗教信仰观念，正是由于殷人对天、地、天上日月星辰风云虹霓等天象的崇拜敬畏观念，认为它们掌管着人间的气候、年成、祸福、灾祥，因而才有了他们种类繁多各不相同的祭祀和占卜活动。这些占卜正是后来星占望气之学的源头。谶纬天学对日、月、星辰、云气等各种天象深入的观测以及所建立的繁琐的占验之辞，也是从远古商代甚至更早时期的占卜传统发展而来。只是在发展过程中，谶纬通过阴阳五行学说为这些吉凶之兆建立了更为系统也更令人信服的解释理论，使得自己的星占灾异思想更加符合“逻辑”，也更加具

有规律性，从而成为一种容易被操纵的“学术”。

**（二）五方、五帝、四风概念与谶纬天学的五行、八风思想**

甲骨卜辞中有“”一字，经常被学者拿来讨论。有人将之释为“巫”字，冯时先生认为此为“方”字之本字，表达殷人四方与中央的概念。[①]由于殷人同时有以四巫主四方的思想，因而此字才被作为“巫”的字形。愚窃以为其说可从。“”字，当由“”演变而来。“”的一横一竖若无限延长，正指四方，而两线的交叉点便是中央。“”字则在四方的四个端点处又加了四个指事符号，其意自然是为了更加强调四方，因而此字当来源于殷人四方或五方的观念。而从上面的卜辞可以看出，殷人不仅祭祀上帝和祖先，还崇祭巫，认为巫也与上帝在一处，因而卜辞中常有对四巫的祭祀，则此四巫当与四方相配。而古代的巫常掌管天文历法，因而四方之巫在时间上也当分掌四时，即为后世分至四神之源头。

与五方的观念相对应，卜辞中常提到“帝五臣”或“帝五丰臣”的概念，丰，今人以为即“介”字，二字相通。介即庶之意，与嫡相对，强调五臣为帝之从属。此五臣当是殷人五方观念的一种发展，则此五臣应当分掌五方之事。其中分掌四方的四臣当为四巫，此四巫是众多的巫当中尤其具有神力者，是具有神格的“巫”，也即四神。而掌管中央者，则是在中央天帝之下创造出一个与四方神地位同等的、低于天帝的神祇。这个神祇，应当就是社神。这一点，可以从甲骨卜辞和传世文献中共同得到证实。如《戬》1.9 曰：“羊？土（社），燎？四戈（国），𡆥、牢？四巫，𡆥？”《南·明》103 曰：“先于母？惠巫先？”，即“央”字。大概由于万物从地生出，因而殷人已经有了以地为“母”的概念，因而称大地中央之神为“母央”，即后世的社神后土，与四方之神并列而祭。《礼记·月令》亦称“中央土，其神后土”，与四方之神并列分掌一年十二个月。这正是从殷商以来流传下来的五帝观念。《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子·天文训》等中关于五帝、五神等系统的记载，也是这种观念发展的新产物。我们在第三章中曾经对谶纬天学的五行观念做过系统的归纳总结，那些五行、五方、五季、五色、五音、五味、五帝、五神等系统的设立，大部分正是从殷商时期的五方五帝观念发展而来。尤其是谶纬天学所建立的以天皇大帝（太一）为至尊，其下设立中央黄帝，东方苍帝太皞，南方赤帝炎帝，西方白帝少昊和北方黑帝颛顼五帝；五帝又有佐神，分别为后土、句芒、祝融、蓐收、玄冥

①冯时：《中国古代的天文与人文》，第 26—27 页。

的三层系统，是对殷人以上帝为至尊其下设立五帝的两层系统的进一步完善和补充。

由于季节不同，风所产生的方位不同，风的性质也不同，因而与四方观念相配，殷人还有四风的观念。这种观念系统地记载于两版刻辞中，一为《甲骨文合集》第14294版的记事刻辞：

东方曰析，凤（风）曰协。南方曰因，凤（风）曰微。西方曰 ，凤（风）曰彝。〔北方曰〕 ，凤（风）曰役。

一为《甲骨文合集》第14295版的祁年卜辞：

辛亥卜，内贞：禘于北，方曰，凤（风）曰役。祓〔年〕？一二三四。辛亥卜，内贞：禘于南，方曰微，凤（风）〔曰〕迟，祓年？一月。一二三四。贞：禘于东，方曰析，凤（风）曰协，祓年？一二三〔四〕。贞：禘于西，方曰彝，凤（风）曰。祓年？一二三四。

则殷代的四方及四方风名当如下：

| 东方 | 析 | 东方风 | 协 |
|---|---|---|---|
| 南方 | 因、迟 | 南方风 | 微 |
| 西方 | 彝 | 西方风 | 、 |
| 北方 |  | 北方风 | 役 |

表5-1

这套四方风系统被很好地传承了下来，《山海经·大荒东经》、《大荒南经》、《大荒西经》中有与之十分相似的记载，正是秉承于此。《尚书·尧典》中所谓分名羲和四子分掌四时，有“厥民析”、“厥民因”、“厥民夷”、“厥民隩”的记载，也是从此四方风体系演变而成。后来，人们不再满足于对空间的四分方式，而是要求更加细密的分割，于是有了在东南西北四正之间分别加以东北、东南、西南、西北四维的做法，如《淮南子》等，而与之相对应的，便产生了“八风”的系统，《左传》、《礼记》、《吕氏春秋》、《淮南子》均有记载，并以此八风对应八节、八音。谶纬继承了这些创新，又在其中加入了月令思想，如《易纬通卦验》曰：“冬至，广莫风至，诛有罪，断大刑。立春，条风至，赦小罪，出稽留。春分，明庶风至，正封疆，修田畴。立夏，清明风至，出币帛，礼诸侯。夏至，景风至，拜大将，封有功。立秋，凉风至，报土功，祀四乡。秋分，阊阖风至，解悬垂，琴瑟不张。立冬，不周风至，修宫室，完边城。八风以时则阴阳合，王道成，万物得以育生。王当顺八风，行八

政，当八卦也。”不仅如此，谶纬还将八风、八节对应于八卦，同样是《易纬通卦验》还有“三月、六月、九月、十二月皆不见风，惟有八风以当八卦八节”的记载。而无论从什么角度解释八风，都掩盖不了殷人最初利用四方四时（二分二至）观念发明四风概念的事实。因此这也可以算作殷人早期思想对谶纬天学影响的一个方面吧！

此外，据今人对甲骨卜辞的研究，发现殷人已经有了十分发达的天文历法知识，其中的大量天象记录，都为今人了解商代历史，确立上古一些史实的年代等提供了有力的材料，较为著名的如武丁时期的五次月食记录，“日有戠”等卜辞中的日蚀记录，日珥、日冕太阳黑子记录，甚至还有可能已经有了对彗星的记录，等等。在历法上，殷人已经建立了闰月制度。可见，商代的天文历法知识都已经达到了相当的水平。后世天文历法学科的发展，正是以此为基础。谶纬天学的发展同样也离不开这一早期的基础。

总之，从东夷族分离出来的殷人，上承东夷人新石器文化时代盛行的宗教祭祀文化和发达的时空历法观念，形成了重视祭祀、占卜、多神崇拜的原始宗教观念，以及重视天象、善于时空思考等思想特点，积累了丰富的天文历法知识。其纷繁复杂的祭祀占卜行为和特有的吉凶观念实为谶纬星占灾异之学的滥觞。殷人对于空间、时间的思考以及借此建立的五方五帝观念直接激发了五行思想的产生，而八方八风的概念也是对其四方四风观念的演变。谶纬天学以阴阳五行说为基础，强调五行与五方、五帝、五神等的配合，强调八风与八节、八卦等的配合，借以顺天时、行王道，正是基于殷人原始的时空观念和崇拜理念。因而可以说，崇天敬神多巫卜的殷商文化，实可谓强调敬天顺人的谶纬尤其谶纬天学的远祖。

## 第二节　谶纬天学与齐文化

### 一、齐文化简述

#### （一）齐地原始文化风俗

与殷商文化一样，齐文化亦是从东夷文化发展而来。东夷族的子姓部族不断向西南迁移，最终建立了商代文明，而其余的东夷族也不断发展迁移，其中留在山东东部及沿海一带的夷人，在原来土著文化的基础上进一步发展，并融入了一些商文化的要素，逐渐形成了独特的齐文化。原始齐文化一个重要的特征，是发达的卜筮

祭祀观念。齐地早期文明大汶口文化、龙山文化等的遗址中出土的大量修治完善、钻有规则小孔的龟甲和牛、鹿、羊肩胛骨，都表明了这一点。又据《山海经》、《尚书·尧典》等的记载，羲和、重黎等皆为齐地东夷族中掌管天文之官。关于他们的传说也同样表明了齐地早期发达的天文之学。商王朝建立以后，齐地东夷族人不断接受商文明的影响，卜法、历法、医术、文字等方面更加发达。根据甲骨文，在商代祖庚、祖甲时期，有一位分支祖叫乐的贞人，是商王朝的重臣，他便是姜姓𠂤国人，而据考古发现，𠂤国即在今山东烟台龙口市。可知在商代的时候，东夷族的占卜宗教崇拜等依然十分发达，而且与商王朝的卜筮宗教等保持一致。在此期间，山东一带的夷人逐渐形成了以薄姑国和奄国两个方国为中心的两大文明区，它们便分别是后来齐与鲁两种文明的源头。

周王朝建立以后，东夷人依然有很大的势力。姜太公入主齐国以后，针对莱夷等强势的东夷人，实行了“因其俗，简其礼”的文化宽容政策，结合东夷人的风俗与文化特色，“通工商之业，便鱼盐之利”[①]。齐地的夷人本就靠近海边，交通便利，鱼盐业和商业十分发达，重视实用，追逐功利，因而太公这种做法，很好地延续了东夷人的文化民俗，因此，“人民多归齐，齐为大国”。所谓的“人民”，正是指原本居于山东一带的东夷人。由于鲁国严格地强制夷人更改生活方式，因此他们便归到附近的齐国。后来鲁国越来越弱小，齐国却逐渐强大，其端便肇始于此。而据《春秋》、《左传》等的记载，春秋时期，齐地民风奔放，巫祀盛行：齐襄公为与妹文姜私通，竟不惜杀害妹夫鲁桓公。同样是齐襄公，“令国中民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，嫁者不利其家。”襄公虽是为了掩盖自己的丑行而发布此令，但齐国本身也应当有一定的风俗作为基础，比如巫风盛行，淫祠滥祀等等，因而这条政令才能长期被遵行，到数百年后的汉代时，班固曰：“民至今以为俗。”[②]

《史记·齐太公世家》曰：“齐人旷达多逆志”，《汉书·地理志》曰：“初太公治齐，修道术，尊贤智，赏有功，故至今其土多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。”也正是由于太公开明包容的文化政策，夷人发达的文化民俗得到了保存和发展，形成了齐地独特的民俗和文化特色：权宜变通，革新创造，尚简易，实用主义、功利主义，盛行宗教巫卜等神秘主义，自由奔放原始。这种独特的文化民俗，成为一种

①《史记·齐太公世家》。
②《汉书·地理志》。

宝贵的养分充足的土壤，后来滋养出阴阳、兵、医等多种重要的思想学说，日本学者熊师公哲总结道："凡诸子，其以利为教者，皆齐学也。……故凡墨也，法也，名也，阴阳也，纵横也，莫非齐学也。"[①]战国时期齐国稷下学宫的开办，滋生出许多思想流派，但其中大部分肇始于春秋时期，这与齐地本土独特的文化思想有着密切的关系。如墨家的胡非子、高何、悬子硕等，兵家的司马穰苴、孙武等，皆为春秋末期的齐人。而后来大为盛行的阴阳五行与神仙方士之学，正是由齐地的原始宗教和巫术卜筮等传统风俗发展而来。

**（二）齐地稷下学术**

齐国自姜太公起一直秉持尊贤尚功的理念，尤其是桓公以后，这种理念具化成种种政治举措：设庭燎，以方便夜晚来见他的贤人；[②]采纳管仲的建议，"为游士八十人"，"使周游于四方，以号召天下之贤士"；置"五官技"，对于能为《诗》、时（天文历法）、行（《月令》五行之类）、《易》、《春秋》者，给予优厚的待遇，开后世博士制度之先河。田氏代齐以后，齐国的国势更加强盛，文化方面更是遥遥领先于其它诸国，战国时期思想文化的顶峰与核心——稷下学宫，便是在齐国。稷下学宫创办于战国齐桓公田午在位期间（前 374 年—357 年），在威王、宣王、湣王时期最为兴盛。稷下学宫存在长达一百五十年左右，在其兴盛的时期，不仅有许多本地的学者，更有来自其它各国的学者在此游学，对于其中的佼佼者，齐王皆赐以官爵，使他们"为上大夫，不治而议论。"[③]正是由于这些优厚的条件，这些学者们可以毫无后顾之忧地专著于思想学术的研究，各家思想相互碰撞，在论辩中催生出百家争鸣的蓬勃气象。这些思想学说在后世产生了重要的影响，而其中影响最大的方面则是其阴阳五行学说与黄老学说。阴阳五行学说我们在上一章中已有详细的论述，其虽兴盛于邹衍等稷下阴阳家，但却并非稷下时期所创。而黄老道家之学，则应源自稷下之学，稷下诸子思想的碰撞与交融，正对黄老之学有发轫之功。

**黄老学说**

"黄老"一词始见于《史记》，但并无明确的界定，只言某某人"学黄老之术"，某某之学"归本于黄老"等。实际上，黄老之学并不是先秦诸子中一个特定的家派，而是稷下学宫所盛行的一种融合诸家学说的思想，司马谈称之为"道家"："道家使

①《孟子所谓齐学之研讨》，《孔学发微》卷下，第 121 页。
②据《韩诗外传》。
③《史记·田敬仲完世家》。

精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事小而功多”[①]；班固在《汉书·艺文志》纠正司马谈的说法，对道家进行重新界定，而将司马谈所说道家的后半部分的思想学说归之于“杂家”：“兼儒墨、合名法，知国体之有此，见王治之无不贯”。近代学者们胡家骢称之为“黄老学派”，他在《稷下黄老学派》一文中说：“稷下道家黄老学派，……其学说最集中的特点是道法刑名等思想融为一体，这就是（《史记·乐毅传》）所谓‘黄帝、老子’之言，用韩非（《大体》篇）的话来说，叫作‘因道全法’。……意思是从道家立足点出发，‘因’老子哲学之‘道’，‘全’（论证和补充）法家政治之‘法’，从而把道、法、儒等学说融为一体。”裘锡圭先生称之为“道法家”，他在《马王堆老子甲乙本卷前后佚书与道法家》一文中说：“黄老思想，……是一种以道、法为主，兼包阴阳、儒、墨等家思想的庞大体系。”无论称谓如何，都是指同样的内容。所谓黄，是指黄帝，是法家之术；老是指老子，是道家清静无为之说，再杂以儒、墨、名、阴阳等学说。其基本特点为：依托黄帝立言；道法结合、以道论法、兼采百家。而我们今天所看到的《管子》、《黄帝四经》、《吕氏春秋》、《淮南子》等黄老道家著作[②]，正是呈现出这样的特色。

关于黄老之学的兴起，熊铁基有着简要地论述，他称黄老之学为“新道家”：他在《秦汉新道家略论稿》一书中指出：“新道家之新，就在于它兼儒墨，合名法，比起儒墨名法阴阳各家来，它是晚出的，它的各种思想在各家中都有，但它又是直接脱胎于老子的。至于所谓黄学，不过是当时人的思想加上一个黄帝的名号。”[③]即黄老之学是直接来源于老子，又融合了稷下学宫中其它流派的学说，并依托于当时最为流行的“黄帝”之名。黄帝后来虽被尊为中华民族的始祖，但最初却并不出名。据胡家骢等人研究，黄帝被尊奉始于田齐。古人极重家世，姜齐氏族出于炎帝，田氏便自称出于黄帝。于是黄帝的地位便迅速得以提升：在法家中，黄帝被尊文法治的祖师；五行家以黄帝居于中央的改造也当肇始于此；成于稷下学派的《管子》一书也有多处关于黄帝的传说。而关于黄帝打败炎帝的传说大概也是此时田齐为宣传篡权的合法性而制造的。经过田齐以及其属下稷下等先生在多个方面的宣传，黄帝

①《史记·论六家要旨》。

②按：虽然按照《汉书·艺文志》等传统分类的方法，管子属于道家或法家，《吕氏春秋》属于杂家，《淮南子》属于道家或杂家，但实际上，他们都体现出黄老道家道法结合，融合诸说的特点，熊铁基等人将它们均归于新道家，即黄老之学。

③熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，第98页。

在战国后期地位迅速提高，成为古代最圣明的君主，也是地位非常高的神祇。而古人立说多假托于上古的圣贤，因而黄帝便与老子结合，生出了黄老新学。

战国后期，黄老之学作为融合百家之长的后起之秀，一跃成为显学，蒙文通先生说："百家盛于战国，但后来确实黄老独盛，压倒百家。"[①]不仅许多稷下先生专门研究黄老之学，一些著名的学者亦好黄老之学，如申不害，《孟荀列传》称："申子之学，本于黄老，而主刑名"；韩非子，《史记》本传称："喜刑名法术之学，而其归本于黄老。"战国末到汉初，黄老之学还有其清晰的师承系统，《史记·乐毅传·赞》曰："乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣工教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。"秦朝奉行法术，但实际上奉行的正是申不害、韩非的偏于刑名却本于黄老的学说。而汉初几十年更是从太后、皇帝到宰相臣工，皆将黄老之学奉为基本国策。

此外，齐地在战国时期也延续了本就十分发达的天文之学，《史记·天官书》在列举"昔之传天数者"时曰："在齐，甘公。"《汉书·艺文志》"数术略"小序曰："数术者，皆明堂羲和史卜之职也。……六国时楚有甘公，魏有石申夫。"《史记集解》引晋徐广之说曰："或曰甘公名德也，本身鲁人。"且不说甘公是否名德难以确定，即使甘公即甘德，也确为楚人或鲁人，但在齐国做官或在稷下游学，也是十分有可能的。因此我们还是应该相信太史公的记载，以甘公为齐国天文大家，而后来一直延续到两汉魏晋的天学三大流派之一的甘氏天学，正是由其所创立。

### （三）齐文化在秦汉时期的新发展

秦统一六国以后，齐国政权虽然灭亡，但文化却更加昌盛，不仅黄老之学广为流传，阴阳五行、神仙方士之学也大行于世，而且传授儒家经典，宣扬儒学的，也多为齐人。傅斯年在《论战国诸子之地方性》一文中指出："中国之由分至进为一统，在政治上固由秦国之战功，然在文化上则全是另一个局面，大约说来如下：齐以宗教及玄学（即神道学）统一中国（汉武帝时始成就），鲁以伦理及礼制统一中国（汉武帝时始成就），三晋一带以官术统一中国（秦汉皆申韩者）。"[②]秦汉时期，齐文化主要在以下几个方面影响着整个国家和社会：

①蒙文通：《略论黄老学》，《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，第276页。
②《战国子家叙论》，《傅斯年全集》，第277页。

其一是黄老之学。经过战国秦汉间数十年的战乱，汉朝建国之时，民生凋敝，国家已经穷困到极点，刘邦想要四匹颜色花纹一样的马竟不能。因此，汉朝建立以后，刘邦、吕后听从萧何等人的建议，休养生息，实行清静无为的政策。这一政策本就与黄老之术十分接近。到曹参继任丞相时，更是坚决地实施他从盖公处学到的黄老之术，无为而治。汉初的社会，确实非常适合实行黄老无为政策，因而收到了很好的效果。有基于此，汉初的执政者们皆十分笃信黄老之术，《史记·外戚世家》言窦太后“好黄帝、老子言，帝及太子、诸窦不得不读黄帝老子，尊其术”，《陈平传》说陈平“治黄帝、老子之术”，《田叔传》曰田叔“学黄老术”，《汲黯传》言汲黯“学黄老之言”，《郑当时传》言郑当时“好黄老之言”，太史公司马谈父子也是“习道论于黄子”或“其论术学，则崇黄老而薄五经”[①]。而淮南王作《淮南王书》也是本于黄老之学。

其二是阴阳五行之说和神仙方士之术。

商鞅变法以后，秦国的国力迅速增强，也开始设立优厚的待遇，网罗列国人才。《吕氏春秋》便由丞相吕不韦率诸子编纂，其间有道家、法家、阴阳五行等多种学说。而《吕氏春秋》一书的宗旨，是“以为备天地万物古今之事”，即预为秦国建立统一天下之后政治上的最高原则。据徐复观等人的研究，《吕氏春秋》一书的骨干，“是《十二纪》而不是《八览》《六论》”。其理由主要有二：一是概括《吕氏春秋》宗旨缘起等的《序意》篇不缀于全书之后，而是缀于《十二纪》之后；二是以“春秋”名书，也正是综括十二纪以立名。而十二纪中的主干思想，正是阴阳五行学说。秦始皇统一六国之后，的确采用了阴阳五行学说建立政治制度，《史记·始皇本纪》曰：“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜，方今水德之始。改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑，数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河为德水，以为水德之始。”而向秦始皇兜售这一主张的，正是齐人。《史记·封禅书》曰：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”这是阴阳五行说第一次真正地付诸实施，也是齐文化在统一之后，由地域文化跃为国家主导文化的一个里程碑。汉王朝建立以后，阴阳五行学说也继续盛行。高祖先用赤帝子为自己制造舆论，后又因入关立黑帝祠而自居水德。汉文帝时新垣平、贾谊、公孙臣等又提出汉当为土德，

①《汉书·班彪传》。

后来果然黄龙见成纪，主张水德的丞相张苍因而自绌。汉武帝时真正确立了土德，于太初时改正朔，易服色，西汉前期争论了长达百年的帝德问题终于尘埃落定。这些在今天看来是非常荒唐的，但在当时却是关系到政权合法性的一等一的大事，之所以如此，正是由于战国以后诞生于齐地的五德终始说等阴阳五行学说已经成为人们的普遍信仰。后来王莽改制、刘秀建立东汉等皆奉行此说。

神仙方士之学也在战国后期大加盛行，其中倡导者主要也是来自于齐国。《史记》中多言燕齐方士，则齐国为方士的主要聚居地之一。燕齐滨海，海上多海市蜃楼等奇幻的景象，使燕齐之人萌发出关于仙人等的丰富想象，燕齐逐渐产生出渤海中有“三神山”等神仙传说。于是，齐威王、宣王，燕昭王，秦始皇等皆派人到海上寻找仙山。其中秦始皇最不遗余力，“请得斋戒与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人入海求仙人。”后来又“使卢生求羡门高、徐市等人入海求不死之药”，[①]结果发现被骗，因而才有了焚书坑儒的举动。

其三是儒家之学。

儒家之学起于鲁国，后来却在齐地兴盛。汉代尤其西汉时期的今文经学，以实用为学术研究的出发点和立足点，学者多通权达变，可以说，今文经学很大程度上就是齐学。汉代罢黜百家独尊儒术，很大程度上正是尊奉齐地之儒学。齐地儒学在两个方面影响着汉代以后的政治文化。

一是政治方面。众所周知，汉朝的建立者刘邦等人多出身卑微，因而立国以后承袭秦制，在制度礼仪方面都十分粗疏，以致于朝会宴饮时“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”。正是汉初大儒叔孙通“采古礼与秦仪”为刘邦制定了简明易行的礼仪，使刘邦感慨：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”叔孙通为薛县人（战国时属鲁），但其性格为人却颇显出齐人善于机变的特色。叔孙通本为秦王朝待诏博士，后来却趁机逃出咸阳，辗转投身于楚怀王心、项羽等人，最后又归附刘邦，其行事完全可以用“良禽择木而栖，良臣择主而事”来概括。刘邦本来最讨厌儒生，尤其讨厌儒生的儒服装扮，对前去觐见他的儒生大加羞辱，因而叔孙通便改穿楚制的短衣去觐见，赢得了刘邦的好感。在奉命设立礼仪制度时，他也没有照搬孔子儒家的那套繁文缛节，而是从实用出发，兼采古礼和秦朝的制度，最终使得儒家学说真正成功地得以实施。识时务，善机变，重实用，这些正是齐地的文化思想特色。齐地的儒生

①《盐铁论·散不足》。

将其与儒家思想学说加以融合，使得儒家思想成为可以付诸实施的国家制度，而不再是繁文缛节和一纸空谈。从叔孙通到后来的董仲舒、公孙弘等人，都是运用浸透了齐文化特色的儒家学说影响着社会和政治。

一是学术方面。从今文家的师承系统来看，西汉的经书大部分都是靠齐地的儒生传承下来的：《易》学传自于齐人田何，后来琅琊人鲁伯传承施氏《易》，东海兰陵（今临沂兰陵县）人孟喜创孟氏《易》，琅琊诸人（今诸城）梁丘贺创梁丘《易》，东莱（今烟台莱州）人费直创费氏《易》；《尚书》传自济南人（战国时亦属齐）伏生，伏生传千乘（今滨州博兴）欧阳生，欧阳生传兒宽，后来《尚书》在欧阳生家中世代相传；《齐诗》自不必说，传自齐人辕固生，其后学弟子有东海兰陵萧望之等；《鲁诗》亦传自齐人浮丘伯；《公羊春秋》传自齐人胡毋生，为西汉治国之纲领，其后学有兰陵人褚大、东平人嬴公等。可以看出，今文经书绝大多数依靠齐人才得以传承，而经齐人传承的经书，多具有齐学的特点：兼有齐地的实用主义、灵活多变、与时俱进、多阴阳灾异神秘思想等特点。因而以齐学为主流的今文经学，也兼具了注重实用、因时制宜、尊天敬神、善言灾异神秘之说等特点。

齐地的文化起步早，发展快，从史前时期就一直领先于其它文明，成为中华文明的重要源头之一。在她的滋养下，齐地孕育出墨、法、阴阳、名、术数、黄老等百家之学，儒学也得以更加兴盛。战国后期，阴阳五行学说与黄老学说成为显学，在各国大为盛行，秦汉时期的政治思想文化多受到它们的影响。而西汉后期迅速兴起的谶纬之学，以阴阳五行为基础，以儒家经典为依托，兼采神仙方士灾异术数之学，正是齐文化在新时期的又一发展。而谶纬天学集中了天文、术数、阴阳灾异、神仙方士等诸说为一体，正是谶纬受到齐文化影响的最集中之处，这种影响我们试从齐地原始信仰、稷下学术以及齐地儒生三个方面进行分析。

## 二、谶纬天学与齐文化

### （一）谶纬天学与齐地的原始信仰

如前文所述，齐地的原始崇拜观念起源甚早。傅斯年在《周东封于殷遗民》一文中说："商之宗教，其祖先崇拜，在鲁发展，而为儒学；其自然崇拜，在齐独发展，而为五行方士。"[①]齐地的崇拜观念自然受到商代的影响，但实际上，齐地的原始信

①《民族与古代中国史》，第77页。

仰更多地是直接承袭自东夷。不过确如傅斯年先生所说，这些原始信仰突出表现为自然崇拜观念。这些崇拜观念对谶纬天学产生了许多影响：

**1. 北斗太一等天体崇拜**

我们在上一节提到，居于山东半岛一带的东夷人早在大汶口文化时期就已经有了天极的观念，因而派生出对极星的崇拜。而当时的北极位于北斗的天枢星附近，因此人们也就萌生出对北斗的崇拜。这一点我们可以从大汶口文化出土的许多刻有拟北斗之形的礼器中看出，如下图所示：

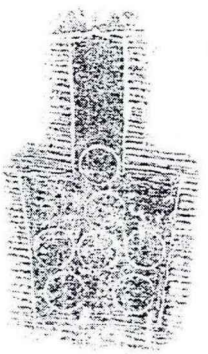

图 5-3

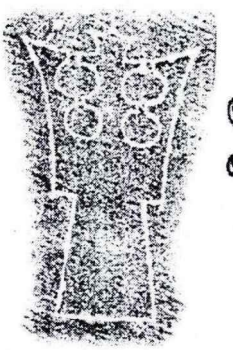

图 5-4

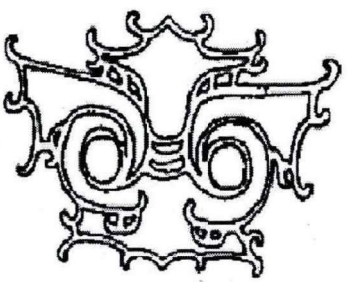

图 5-5

图 5-3 和 5-4 分别为山东莒县陵阳河、大朱村大汶口文化遗址出土陶尊上所刻，图 5-5 为龙山文化礼玉上所雕刻。图 5-3 不仅模拟北斗星之斗形，还特意画出 7 个圆圈，以象北斗七星。这种图像在大汶口文化遗址出土的陶器中十分常见，可知当时对北斗已经有了普遍的崇拜意识。图 5-4 较之图 5-3，又在斗形的基础上加入了天盖璇玑的观念，顶部中间有所突出，以强调天极。这个天极就是太一所居，这说明此时已经萌发了对太一这位居于天极至高之处的神明的崇拜观念。在公元前 4、5 千年的大汶口文化时期，北斗正位于天极附近，因此，北斗与天极太一的崇拜是交融在一起的。而到龙山文化时期，图 5-5 的太一神徽图像已经十分成熟，与良渚文化等其它文明出土的太一图像以及后世的太一神徽皆一致，可知当时已经形成了十分成熟的太一信仰。而太一作为天神，又常与地祇相配。殷商文化如此，后来齐地的原始崇拜观念也是这样。春秋战国时期齐地的八神信仰，祠天主于临淄南郊下的天齐渊水；祠地主于泰山梁父等，便应是从此处发展而来。太一崇拜虽为先民们的普遍宗教观念，但秦汉统一以后，于泰山上祭祀太一，于梁父上祭祀后土，更多是从齐地的原始自然崇拜观念改造而来。

谶纬天学中对星宿的崇拜最为集中的表现有两个方面：一是对太一的崇拜，一

是对北斗的崇拜。关于太一，《春秋纬》称“天神贵者泰一”，谶纬又称之为天皇大帝等，“北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五采”，“含元气，以斗布常，开命运节序”，“北者，高也。极者，藏也”，掌握万事万物的运转，居于极高之处，又十分神秘，实可谓尊贵之极。这位尊贵之极的天神不仅统领天上诸神，还降精生出黄帝这位人间至圣的君主。关于北斗，《春秋运斗枢》曰：“北斗七星，所谓璇玑玉衡，以齐七政。杓携龙角，衡殷南斗，魁枕参首，是谓帝车。运于中央，临制四乡，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”[①]即北斗是天意的具体实施者，所谓“斗者居阴布阳”，“旋玑者，转舒天心。玉衡者，平气立常也”，“斗为帝令，出号布政，授度四方，故置辅星以佐功。为斗，为人君之象，而号令之主也。”斗之所以也为人君之象，不仅来自于其绕天极旋转的特性以及授时功能，也与早期北斗作为极星时代表天极代表太一的传统有关，而这一传统，很大程度上正是来自于齐地的崇拜观念。正因北斗是“天心”的直接表达者，因而谶纬认为符命、祥瑞、灾异等皆与北斗有着密切的关系：地上圣王降世是“大霓绕北斗枢星”而感生；北斗各星“得”时分别有“景星见”、“甘露下”、“景云出”、“凤凰翔”、“鸾鸟集”、“麒麟生，万人寿”、“醴泉出”、“陵出黑芝”、“海出明珠”、“江出大贝”等等，各种祥瑞之兆；政治混乱德性有亏时，北斗各星就会黯淡，斗星黯淡时，也会出现“矛生角”、“姜有翼”等灾异；正常时北斗各星散为鹰、雉、虎、象、云母、榆、荆、橘、李等万物；有异时北斗则散生出流星、彗星妖星、虹霓等凶物以示警。谶纬还将北斗应用于分野，以北斗为对象建立若干种分野。这些都是早期北斗崇拜的遗迹。

北斗崇拜是星辰崇拜的一种，与之相配的，必然还有其它许多星辰的崇拜。而对星辰的崇拜观念，必然带来发达的天文星占知识。齐地正是如此，无论是关于羲和、重黎的传说，还是甘公一派著名的“传天数者”，都表明了齐地发达的天象崇拜观念和先进的天文星占理论。谶纬天学所建立的以“天”、“天皇太一”为核心的天庭神明结构，正表明其崇拜天象的原始宗教观念。这种宗教观念，很大程度上来源于齐地以北斗崇拜为核心的原始宗教信仰。谶纬中大量的天文星占资料，也表明其发达的天文星占思想。而这种思想学说，必然也受到齐地发达的天文星占知识的影响。仅以甘氏二十八宿为例，我国后世流传的二十八宿系统源于石氏，甘氏二十八

①《两汉全书》，第19303页。

宿系统与之有很大不同。甘氏二十八宿以星的易辨为选择标准，因而选择了天狼星与弧星为南宫七宿的代表。而在石氏二十八宿系统中，狼与弧皆隶属于西宫。然而《尚书纬》曰："黑帝亡也，狼弧张。"[9](P18967)张，即明亮。黑帝为北宫之帝，其德为水。水德衰亡，则火德兴旺。火德之宫为南宫，则谶纬明显是采用了甘氏二十八宿的系统，以狼弧为南宫七宿的代表。

**2. 神仙灾异之说**

由于齐国风俗多鬼神巫祀，再加上濒临海洋，境内多山，多见海市蜃楼等奇异的幻象，因而特别盛行神仙鬼怪迂诞之说。《山海经·海外南经》曰："不死民在其东，其为人黑色，寿不死。"李贤据之为《后汉书·东夷传》作注。可知，早在春秋以前，齐地东夷人中就流行着不死、神仙等传说，因而后来鼓吹求仙、不死药的方士大多是齐人。齐桓公宠信常之巫等一班巫士，《列子·黄帝篇》亦有"有神巫自齐来处于郑，命曰季咸，知人生死"的记载。战国时期最热衷于求仙的就是齐威王、齐宣王和燕昭王。《晏子春秋》载齐景公率军伐宋的路上经过泰山时，"梦见二丈夫立而怒，其怒甚盛"，祝史占梦者说他们是泰山之神，而晏子说他们是商汤与伊尹，因而说服景公退兵。景公笃信怪迂之说，特别相信符兆，《晏子春秋·内篇杂下》第四章记载："景公为路寝之台，成而不踊焉。柏常骞曰：'君为台甚急，台成君何为而不踊焉？'公曰：'然，有鸮，昔者鸣声无不为也，吾恶之甚，是以不踊焉。"枭昼伏夜出，古人认为它为纯阴之物，见鬼始鸣，因而景公认为不祥。后来柏常骞利用白茅将枭杀死，因而取得了景公的信任，景公便让柏常骞为他求寿。可知长生神仙的思想在齐地一直不衰。因而战国时期人们对于齐人甚至有一种偏见，凡谈到荒诞不经之人，就说是齐人。如对于荒诞怪异的说法，《孟子》斥之曰："此齐东野人之语也"。①《庄子》曰："齐谐者，志怪者也"，然后转载了"谐之言"中对鲲、鹏这些神异之物的描述。②

谶纬天学接受了这些思想的影响，也主要表现在两个方面，一为神仙思想；一为灾异思想。神仙思想方面，谶纬中多有关于仙药、仙草、能加减人寿数的鬼神等记载，神仙居于神山或天上，与天一样能够掌管人间的命运，因此关于神仙的思想也是谶纬天学的重要组成部分。仅就其中最具代表性的，略举几例以说明。如《河

①《孟子·万章》。
②《庄子·逍遥游》。

图括地象》曰："嶓冢山上为狼星，上有异花草，名骨容，食之无子。"[①]《诗纬含神雾》曰："少室之山巅亦有白玉膏，得服之即得仙道，世人不能上也。"[②]"太华之山，上有明星玉女，持玉浆，得上服之即成仙，道险僻不通。"[③]再如我们在前面提到的《河图括地象》中安放天柱的昆仑神山，以及《诗纬含神雾》中百川之水所归入的"无底之谷"，都充满了仙境的意味。这些充满神话色彩的传说都是从"齐东野语"发展而来。灾异思想更不必说，谶纬天学中就是以阴阳灾异为立说的依据，这一点也与齐地崇尚鬼怪之说、笃信兆示巫卜的神秘主义思想有着密切的联系。

### （二）谶纬天学与稷下学术

稷下滋养出诸子百家，其中对谶纬天学影响最大的，首推阴阳家，其次便是黄老道家学说。

#### 1. 谶纬天学与阴阳家

稷下学宫中的阴阳家以邹衍、邹奭为代表。邹衍，《史记·平原君列传·集解》引刘向《别录》称他"深通阴阳消息"。但实际上，邹衍最初也是学习儒术的，后来才改习阴阳五行之说，《盐铁论·论儒》说他："以儒术干世主，不用，即以变化终始之论，卒以显名"。因此，邹衍的阴阳五行说，与儒家思想联系紧密，《史记·孟荀列传》称他"必止于仁义节俭，君臣上下六亲之施"。可见，谶纬天学运用阴阳五行灾异之说维护伦理纲常的做法，不仅受到董仲舒等今文经学家的影响，早在邹衍兴起阴阳家之时，其学说便已经与儒家思想结合在一起。这也正是融阴阳五行与儒家思想为一体的谶纬学说创立的基础。邹衍的著作早已不存，我们仅可以从《史记·孟荀列传》中的记载窥得其思想的大致面貌：

> 驺衍睹有国者益淫侈不能尚德，若大雅整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术大，并世盛衰。因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生窈冥不可考而原也。先列中国名山大川通谷禽兽水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者于天下乃八十一分，居其一分耳。中国名曰赤县神州。……如此者九。乃有大瀛海环其外天地之际焉。

①《太平御览》卷四十。
②《山海经·中山经》郭璞注。
③《山海经·西山经》郭璞注。《后汉书·张衡传》注引作"太华之山，上有明星玉女，主持玉浆，服之成仙"。

其术皆此类也。”

则邹衍的思想，主要有三个方面：一为历史学说，以五行相胜为序创“五德终始说”，以五行相生为序建立月令学说，论述天道时令的转移与阴阳五行的关系；二为地理学说“大九州说”；三为天论，研究天地未生时的状况，正因邹衍关注天，其说闳大不经，因而才被称为“谈天衍”。

邹奭，《史记·孟荀列传》曰：“邹奭者，齐诸邹子，亦颇采邹衍之说以纪文”，“邹衍之术，迂大而闳辩；奭也，文具难施。……故齐人颂曰‘谈天衍，雕龙奭’。”可知邹奭是邹衍的后学，他的主要贡献大概是对邹衍闳大迂阔的阴阳五行学说进行具体的润色，因而后来盛行于各国的阴阳五行说也有邹奭之功。

而谶纬天学主要受到阴阳五行说历史学说的影响，运用邹衍的阴阳五行学说推衍符命，占验灾异，规定时令，这些前面已有详细的论说，此不再赘述。另一方面，《尚书考灵曜》中将宇宙分为“地体——恒星天球——四表天球”三个相互包裹的层次的多重宇宙结构观念，与“大九州”说“赤县神州——九州——大瀛海”多重宇宙结构模式，呈现出相似的思维方式。其三，谶纬天学关注天地未生以前的状况，将天地万物形成的过程分作若干个阶段，这种思考也应与邹衍的天论思想有一定的关系。可惜文献不存，我们难以详细了解邹衍天论的内容。

**2. 黄老道家学说**

黄老道家学说对谶纬天学也有着一定程度的影响，首先，关于“天”的概念，黄老学说虽与董仲舒人格化的天不同，是一种自然之天，但也带有一种神秘的意味，有天功、天刑等。“天之命”指自然界的运动所表现出来的非人力所能抗拒的必然性和规律性，所谓“必者，天之命也”[①]。也强调人的行为必须顺应自然，符合天道，遵循天时。这一点又与传统道家不同，传统道家认为人的行为只能破坏自然，而黄老道家则认为人的行为若顺应天时，不仅不会破坏自然，还会得到自然的襄助。谶纬顺应天命，从而试图得到“天”的庇佑的观念与之相一致。与这种思想相联系的是顺天授时的阴阳思想，《十大经·观》曰：“无晦无明，未有阴阳，”后“始判为两，离为四时”。[②]即认为四时的形成是阴阳而且的交互作用所生成，因此《经法·道法》曰：“天地有恒常，万民有恒事……天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔刚，万民之

①马王堆汉墓帛书整理小组编：《经法》，第28页。
②《经法》，第48页。

恒事，男农、女工。”[①]由天地的阴阳变化派生出人之阴阳的不同分工，而这些农业和手工业的生产正是要按照四时的生杀来进行，《经法·论》曰：“动静不时，种树失地之宜，则天地之道逆矣。”[②]《称》曰：“日为明，月为晦，昏而休，明而起，毋失天极，究数而止。”[③]因阴阳之大顺，顺天道之大经，这种思想或为谶纬天学中月令思想的早期源头之一。《尚书纬》曰：“时五纪，气在于春纪，可以观农桑，禁斩伐，以安国家。如是，则岁星得度，五穀滋矣。……政失于春，星不居其常。气在初夏，其纪荧惑星。……使民备火，皆清巳膺，是谓敬天之明，必勿行武，与季夏相辅。……”[④]因阴阳之变化，规定不同的时节当作当禁之事，以符合万物生息的规律。这种思想不仅阴阳家有，它也同样是黄老学派思想的精髓。

《黄帝四经》中的阴阳思想不仅表现于此，还表现在对刑德的认识上。《黄帝四经》以阴阳学说为基础，第一次把法制与德治这两种原本对立的政治学说结合起来，提出刑德并用的政治主张：“刑晦而德明，刑阴而德阳”。[⑤]在四时政令上，遵循“春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生。”“并（秉）时以养民功，先德后刑”的准则，以“顺于天”。[⑥]谶纬天学以岁星主德，以太白主刑；以春生夏茂秋冬肃杀为常，以春寒、秋霜不杀草等为灾异；以月食为臣下将刑的预兆等等，皆表现出刑德并重的政治理念，与《黄帝四经》的刑德思想有着一定的相似性。

而据我们前面的研究，谶纬天学以黄帝为五帝之首，居于中宫，与天皇太一同处一宫，其地位明显要高于其它四帝，是五帝之首。在谶纬所记载的诸多感生神话中，黄帝又是唯一从天帝之精、从北斗枢星感生的圣帝，其他的黑帝颛顼、白帝朱宣等则是从月、虹、流星等感生。谶纬中还记载了许多与黄帝有关的符命和神话传说，这些都表明谶纬十分推崇黄帝。而这一点，正与黄老之学假托黄帝而立言、尊奉黄帝的思想有关。此外，黄老学说是融合百家之学而成，这种学术倾向也为谶纬日后吸纳诸子之说而立言建立了成功的范式。

### （三）谶纬天学与齐儒学

由于今文经学绝大部分是由齐人传承下来，如《易》、《书》、《春秋》、齐《诗》

①《经法》，第2页。
②《经法》，第29页。
③《经法》，第92页。
④《两汉全书》，第18964页。
⑤《经法》，第65页。
⑥《经法》，第49页。

以及鲁《诗》等，后来将今文经学发扬光大的儒生们也大多数为齐人，因而今文经学被深深地就打上了齐学的烙印，可以称为“齐儒学”。齐儒学的特点是结合阴阳五行思想，说灾异，重符瑞，从现实政治社会的实际需要出发，对儒家经典进行重新阐发，具有强烈的神秘主义倾向。我们在前面提到的今文经师，其学无不展现出这种特点：由齐人田何传下来的，后来又由齐人发扬为施、孟、费三家的《易》学皆与阴阳占卜有关，京房的《易》学尤其“长于灾变”；夏侯胜习《尚书》及《洪范五行传》，“说灾异”；董仲舒、京房、翼奉等人对《春秋》的解释，皆以其主旨为“记灾异”，后来这种学说被发扬光大，形成了《汉书·五行志》之类的各种灾异之说；齐《诗》充斥着“四始五际说”等类似于五德终始说之类的阴阳五行符命之言，后齐人翼奉更据此衍发出“六情十二律”说以备占验。

而学习齐儒学的儒生们，则越来越近于方士。他们立足于阴阳五行、天人感应、灾异符命等思想来学习儒家经典，导致齐儒学越来越神秘。而他们都具有齐人重功利的思想特点，有强烈地干预现实政治的需要，因而方士们占卜吉凶，借助天意表达自己学说的方式就被自然地吸收进来。因此这些方士化的儒生多善天文，常利用天象抒发己见，如京房极善日占，运用蒙气法、日食法、盆水日影等多种方法对太阳进行观测和占验；翼奉极重日月、星辰、四时、五行，认为这些就是“道”，将阴阳（时节、气候等）与音律历法、上下东西南北六个方位相配合，创造出“六情十二律”的占验方法；等等，都对于谶纬天学的天文占验等有着很大的影响。

我们在前面已经重点研究过京房星占对谶纬天文星占的影响，这里我们再以李寻为例，简要论述齐学儒生们对谶纬星占的影响。据《汉书》本传记载，李寻“治《尚书》”却“独好《洪范》灾异，又学天文月令阴阳”，因而得到了同样“善为星历”的丞相翟方进的赏识。他提出要“仰视天文”，“观日月消息，候星辰行伍”，“以制法度，考祸福”，因而他重视日月五星等天象的观测，结果发现“日失其光”，“星辰放流”，“太白正昼经天”等等，他认为这些都是“阳不能制阴”之兆。李寻尤其善于月与五星的观测及占验，他立表以观月道，发现“月数以春夏与日同道（李寻认为月道“春夏南，秋冬北”），过轩辕上后受气，入太微帝廷扬光辉，犯上将近臣，列星皆失色，厌厌如灭”，他认为“此为母后与政乱朝”的缘故。太微为帝廷，月为女主之象，因而认为月犯太微以及月扬光辉皆为后族干政之象。这与谶纬的星占理

论完全一致，《河图帝览嬉》曰："月入太微而出端门者，臣不臣。"[①]《春秋考异邮》曰："诸侯谋叛，则月生爪牙。后族专政，则日月并照。"《春秋运斗枢》曰："后族擅权，月生足芒。主势夺于后族，群妃之党横僭，则月盈并出。"[②]

李寻同样重视五星的观测，他认为："五星者，五行之精，五帝司命，应王者号令为之节度。"具体来说，"岁星主岁事，为统首，号令所纪，今失度而盛，此君指意欲有所为，未得其节也。又填星不避岁星者，后帝共政，相留于奎、娄，当以义断之。荧惑往来亡常，周历两宫，作态低卬，入天门，上明堂，贯尾乱宫。太白发越犯库，兵寇之应也。贯黄龙，入帝庭，当门而出，随荧惑入天门，至房而分，欲与荧惑为患，不敢当明堂之精。此陛下神灵，故祸乱不成也。荧惑厥弛，佞巧依势，微言毁誉，进类蔽善。太白出端门，臣有不臣者。火入室，金上堂，不以时解，其忧凶。填、岁相守，又主内乱。宜察萧墙之内，毋忽亲疏之微，诛放佞人，……毋使得成祸乱。辰星主正四时，当效于四仲；四时失序，则辰星作异。今出于岁首之孟，天所以谴告陛下也。政急则出蚤，政缓则出晚，政絶不行则伏不见而为彗茀。"而这些说法，我们在前面对谶纬星占的研究中也经常能看到。如《洛书雒罪级》曰："岁星当居不居，未当去而去，不吉，主酷暴。"所谓酷暴，正是对"未得其节"更加直接的指责。《春秋感精符》曰："太白入端门而守之，大臣谋反，将军伐主，外臣陵内，天下大乱，期二年。"[③]《河图》曰："太白乘守陵房星，其分野有奸臣，谋女主，管政，期八十日。"[④]《洛书》曰："荧惑守角，下土逆谋，兵乃出。"[⑤]《天官书》曰："角为天门。"则荧惑在角附近正为祸乱的前兆。关于辰星，谶纬更是以之为定四时的依据，《春秋纬》曰："辰星出四仲为初纪：春分夕出，夏至夕出，秋分晨出，冬至晨出，其出常以辰、戌，入丑、未。"《春秋元命苞》曰："（辰星）其出入常以辰、戌、丑、未。其蚤为月食，晚为彗星及天夭。"则谶纬中的星占理论与李寻等人的星占学说十分相近。李寻生活于成、哀、平时期，一般认为，此时正是谶纬的兴起时期，很多天文占验之辞大概正于此期间创作。谶纬星占与李寻之说的相似并不是偶然的，它们形成于同样的时期，以同样的社会政治为背景，在形成过程中也应当相互影响。

①《唐开元占经》卷十四。
②《太平御览》卷四。
③《唐开元占经》卷五十一。
④《两汉全书》，第19632页。
⑤《唐开元占经》卷三十一。

李寻是西汉方士化儒生的突出代表，他延续了齐儒学神秘化的倾向，使得到西汉末期时，这些儒生们已经完全以方士之术干预政治，而谶纬正是这种倾向的终级成果。因而可以说，谶纬尤其谶纬天学，正是受到这些鼓吹天人感应，宣扬符命灾异，重视天文星占的齐儒生们的影响而逐渐形成的。谶纬中天学占有十分大的比例，也与京房、李寻等人善于天文星占、以天文星占阐发政治主张的学术特点有关。

此外，齐地兵家之学尤其兵阴阳思想的昌盛也对谶纬天学产生了较多的影响。兵阴阳家通过利用阴阳五行决定其战争方式，如《管子·幼官》主张在不同的时节举兵要采用不同颜色的旗帜和不同的军事策略等。谶纬星占中也有一些内容是通过占星、望气以决定排兵布阵之法。如《洛书》曰："凡占两军相当，必谨审日月之晕气，知其所起止远近，应与不应，迟疾，大小，厚薄，长短，抱背，多少，有无，实虚，久亟，密疏，泽枯，相应日等,无相奈何。故曰近胜远，疾胜迟，大胜小，厚胜薄，长胜短，抱胜背，多胜少,有胜无，实胜虚，久胜亟，密胜疏，泽胜枯，重抱大胜无抱也。抱为和亲，抱多亲者益多。背为不和，分离相去，背于中者离于中，背于外者离于外也。凡分离之相去，以视亲疏。赤中外青，以和相去；青中外赤，以恶相去。"[①]认为两军对垒，要谨慎仔细地观察日月晕的形状、颜色及变化，根据其特征行军布阵，选择应敌举措，才能保证战争的胜利。

齐地位于海滨，土地富饶，资源丰富，多鱼盐之利，因而齐人灵活阔达，信鬼神多巫卜。姜太公入齐后，因地制宜，大力发展工业和商业，齐人更加注重实际，追求功名。齐人形成了较突出的性格特点：积极入世，不太遵守既定的规章、名分，善机变，特重功利。齐地的著名人物，从春秋战国时期的管仲、晏婴、孙膑、邹衍、田骈到汉代的东方朔、主父偃等人，无不是追求建功立业、狡黠多智、不拘小节的风流人物，这些特点与黄老道家中的法术、诈力和放任自由的思想相近，而与儒家重视名分、阶级、尊尊亲亲不同，也与老庄学派的无为、隐世不同。早在新石器时期，东夷族大汶口文化和龙山文化就是同时期十分先进的文明。春秋战国以后，齐地更加重视人才的培养和引进，尤其是稷下学宫的开办，再加上齐地开放灵活的思想民俗，齐国培育出一大批思想家，儒学也十分兴盛。到汉代时，齐学已经成为国家的主导思想，通过宗教与伦理两个方面实现了国家政治思想的统一。而正是由于阴阳五行、黄老道家以及儒学皆源于齐地或由齐人传承发扬，因而这些学说迅速地

①《唐开元占经》卷八。

融合在一起，一方面改造了儒家思想，使之成为更加实用也更加神秘的今文经学；另一方面这些学说又与方士之学紧密结合，直接生出更加神秘的宗教化的谶纬之学。而齐人自古以来就重视天象的观测，借以揣度天意，这种传统，一直得以延续，它在战国时期培养出甘氏一派杰出的天文星占家，而在汉代则表现为齐儒学结合天文星占研究儒家经典的特点，其中以京房、翼奉、李寻等人为杰出的代表。正是受到尚巫卜、重视天象观测、因而天文星占发达的齐文化的影响，谶纬中有着大量的天文占验内容，也多通过天象表达思想学说，天学思想、天文观测和天文占验都十分发达。可以说谶纬天学是谶纬之学的核心和主要部分。正是谶纬的天学部分，运用阴阳五行说、天人感应和灾异等学说，建立起宇宙万物复杂的联系，更将君权和政事纳入“天”这一位至高至圣神的掌管之中，使得万事相互牵制，既使人能够发挥积极的能动性，也使人们尤其人间高高在上的统治者建立起对天的敬畏，从而将人的能动性控制在正确的、适宜的、稳定的范围之内，最终完成了谶纬以及其制作者——方士化的儒生们干预政治、为国家建立思想纲领的构想。而之所以建立这种庞大的思想体系，目的就是为国家服务，维护社会和民族的稳定与和平，这也同样是出于一种积极入世、追求建功立业的齐地思想。因此可以说，谶纬之学尤其其天学思想，正是受到齐文化的影响而形成，是齐学在汉代发展的新阶段。

## 第三节　谶纬天学与楚文化

### 一、楚文化概述

据《史记·楚世家》载：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。”重黎为帝喾的火正，因有功而被帝喾封为“祝融”，后来在讨伐共工氏时手下留情，因而被帝喾诛杀，其弟吴回接替了他的祝融火正之位。吴回生陆终，陆终有六个儿子，最小的季连为芈姓，便是楚王的祖先。因此楚人敬火，色尚赤，皆与其先祖为火正有关。也正因如此，祝融作为楚地所崇拜的圣帝，被尊为南方赤帝之佐。吴回也并非蛮夷，而是颛顼、黄帝之后，因此他们也本是华夏民族，只是后来“或在中国，或在蛮夷”，逐渐迁徙到了南方。

在芈姓部族进入汉水、荆山地区以前，已经有一个处于父系氏族阶段的屈家岭文化部落在此定居。他们对这一地区进行了初步开发，并且已经积累了相当多的农

业、手工业知识。目前为止，江汉地区的几十处屈家岭文化遗址中出土了许多精美的陶器、大量的农具和手工工具、水稻谷壳、猪骨等，还有一些红陶所制的鸡、长尾鸟、狗等动物型工艺品，说明屈家岭部族的不仅农业、手工业相对发达，艺术也达到了一定的水平。后来芈姓部族进入此地后，与当地居民逐渐融合，形成了荆楚部族。

商王朝建立以后，通过征伐等手段，迫使楚人臣服于商，并对商王朝贡。《诗·商颂·殷武》曰："维女荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王。"商王朝还派官员进驻楚地，以加强对楚地的统治。甲骨文中多有贞卜驻南土官员安全与否的卜辞，如董作宾《殷墟文字甲编》2902 载："庚申卜贞，雀亡祸南土，𠂤（果）告事？""辛酉卜贞，雀亡祸南土，𠂤（果）告事？"雀是商中央派往南土即荆楚一带的监督官员。在商王朝的统治时期，楚地的文化等水平也更加提高，湖北盘龙城遗址及张家山遗址等中都出土了大量的青铜器物，甚至还有许多釉陶和瓷器，说明楚文明在商代时期得到了非常大的发展。

农业、手工业的快速发展，也增加了楚人的军事力量。到周文王时，季连的后裔鬻熊"子事文王"，与周部族联合起来，共同反抗商朝。周立国以后，成王正式将荆蛮之地封给鬻熊的曾孙熊绎，以丹阳为首都。楚与鲁、齐、晋等同时立国，都是周王朝的下属，也都是中原华夏民族的一部分。但与齐一样，由于地理等的原因，楚地也形成了自己独特的文化，与周王朝及中原各国并不相同。

楚辖今湖北江汉一带的大片地域，"有江汉川泽山林之饶"，"民食鱼稻，以渔猎山伐为业，果蓏蠃蛤，食物常足"，"不忧冻饿"。楚地靠近巴蜀之地，气候、地理等与之相同，因而民俗也与之相近，"信巫鬼，重淫祀"。《楚辞》中运用了大量楚地巫术的材料，形成了瑰丽奇幻的色彩。尤其《九歌》一篇，集中记载了原始巫术的许多方面，"招魂"是以巫师为中心的原始宗教活动，"九招"、"九代"是巫师在举行招魂仪式时所采用的具有神秘性质的舞蹈，楚国还有完整的招魂辞。直至今日，湖北一带仍多鬼神祭祀。而楚地众多的湖泊和山林不仅为楚人们提供了渔利，而且还是楚人们奇谲丰富的想象的重要素材：洞庭、云梦、湘水、湘山等，在《楚辞》中都被赋予了奇异的神话色彩，其中都居住着楚地特有的神巫。

根据《楚辞》等传世文献，以及近年来楚地出土的各种简帛文献，可以看出，楚地有着繁多的原始信仰，其崇拜的诸神除屈原《离骚》和《天问》中的至上神皇

天上帝和祖先神帝颛顼高阳、帝舜重华之外，还有日月、风雨雷电、四方神等，这一点与商代的崇拜观念很相似。这是楚人关注天地万物的状态，对周围的环境、各种现象等进行深入思考的表现，尽管这种思考往往是神秘性的。

楚人这种独特的思考方式和风俗造就了楚地奇异的文化：重巫术、尚神鬼，关注天人之关系，善于创造绮丽的神话传说。正因如此，楚人的吉凶观念很发达，因而特别重视天象的观测，进而推动了天文学的发展；巫卜神秘的民风，也使得楚地术数和阴阳五行思想十分盛行。通过近年来楚地出土各类考古器物和简帛文献，我们可以清楚地看到这一点。汉代的创立者刘邦等，皆为楚人。他们在起兵之初，所奉行的乃是楚制。即使在建立了汉朝之后，他们在一定程度上依然沿袭了楚地的风俗与文化。因而叔孙通弃儒服而改着楚服觐见刘邦，便立刻被留用。而刘邦称自己为赤帝子，也是源于楚人尚赤的一种心理。可知，楚文化在汉代有着很大的影响，而在汉代大为畅行的谶纬之学，在形成过程中必然也从楚文化中吸取了一定的养分，这种吸收主要表现在天学部分。楚文化内容宏大，涉及宗教、民俗、思想、政治等各个方面，笔者才力不及，难以全面把握，以下仅就其中与谶纬天学相关的部分，以楚地出土文献及器物为依托，对楚文化与谶纬天学的关系试作分析。

## 二、谶纬天学与楚地天学

近年来楚地出土了大量简帛文献和器物，其中许多与天文星占有关，著名的有《长沙子弹库战国楚帛书》，《马王堆汉墓帛书》中的《五星占》、《彗星图》、《天文气象杂占》等篇，睡虎地等出土的秦简《日书》，以及曾侯乙墓的漆箱图和夏侯灶墓观星圆盘等。这些材料代表了楚地战国及秦汉间的天文星占思想，而谶纬天学资料则在许多方面或多或少地呈现出与它们的相似性。

### （一）谶纬天学与楚人天象观测——以楚地出土器物为例

#### 1. 曾侯乙墓漆箱图

1978 年，湖北随县擂鼓墩发掘的战国早期曾侯乙墓中，出土了大量宝贵的器物。其中有一个摹绘着二十八宿的漆箱，是弥足珍贵的天文文物。漆箱箱盖中心是一个很大的篆文粗体斗字，斗周围环书二十八宿名称，它们按照顺时针方向排列：角、亢氐、方、心、尾、箕、斗、牵牛、婺女、虚、危、西萦、东萦、圭、娄女、胃、矛、毕、此佳、参、东井、与鬼、酉、七星、张、翼、车。其中“车”与“角”之

间有较大的空隙，表明二十八宿是起于角而终于车。考虑到通假、古今字等原因，则此二十八宿与后世二十八宿的名称几乎可算完全一致，而且也已经形成了固定的次序。箱盖两端绘有头尾方向相反的青龙和白虎，以代表四象。除箱盖外，漆箱的三个侧面也绘有星象，东宫向立面绘有火焰状图案，以象东宫主星心宿大火；西宫向立面绘有六星，以代指西宫主星觜、参两宿；北宫向立面绘二兽，首足相对，其间纵列三星，形状正合北宫主星危宿，右兽后二星则合北宫另一主星虚宿。如下图。则可知，当时关于四象和二十八宿的知识已经十分成熟。该墓葬年代大约在公元前500年前后，因而此图表明，早在公元前500年的战国早期，楚地就已经有了完整的二十八宿和四象体系，且这些体系已经在社会中广为流传，因而才会作为装饰绘于曾侯乙随葬的漆箱之上。

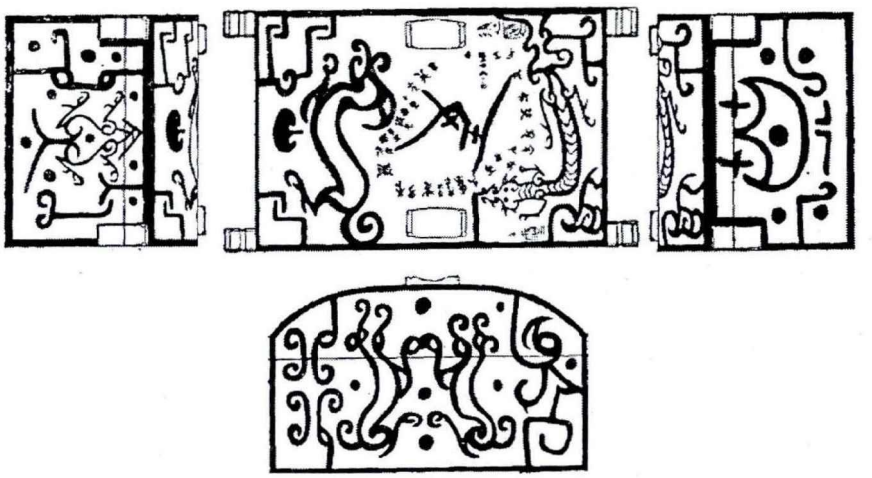

图 5-6

四象体系源于上古不同民族的图腾崇拜等原始信仰。墓葬则反映出人们对于死亡的各种观念，其中含有死后灵魂的归宿等，因而随葬品往往反映出墓主人及当地的基本信仰。那么，此墓葬将绘有二十八宿及代表四象图案的、制作精美的漆箱作为陪葬，正反映出楚地十分盛行的天象天体的崇拜观念。而这种对天、天象、天体的崇拜思想，正是谶纬天学神秘思想中的核心要素。

**2. 夏侯灶墓观星圆盘**

1977年，安徽阜阳罗庄双古堆西汉出汝阴侯夏侯灶（？-前165年）墓被发现，出土了许多器物，其中包括太乙九宫占盘、六壬式盘和二十八宿观星盘各一件。二十八宿观星圆盘由上下两个圆盘组成，木胎，表明着黑漆。盘面上斜刻北斗七星，周边斜面的边缘，针刻等距小孔，数量大约为365个，以表示周天度数。下盘在斜

面上以角、亢、氐……的顺序按逆时针方向针刻二十八宿名称，并于每宿名称下刻该宿的距度数字。而这组距度数字与《淮南子》、《开元占经》所引《石氏》等所载之今度不同，而与刘向所记载的古度相同，是采用古度系统所制。而古度除被刘向作为资料记录之外，并不见于其它文献，也没有在实际中有其它的应用。这表明，古度应当是楚地比较独特的天文学说。而我们在前面的研究表明，谶纬天学资料中有一些重要的说法正是以古度为基础，如对冬至点、夏至点所在的描述，而其来源正应是楚地特有的天文观念。

此外，楚地出土的一些《日书》中也有许多对二十八宿距度、昏旦中星、二十八宿占验等的记载，同样显示出楚人重视天文观测的传统。

**（二）谶纬天学与楚地神话——以长沙子弹库战国楚帛书为例**

1942 年 9 月，长沙子弹库楚墓出土了一件完成于战国中晚期的帛书，其中记载了大量与天文相关的内容，被认为是我国现存最早的天文文献[①]。该帛书写在一块正方形的缯上，由内外两部分内容组成。内层为方向互逆的两篇文字，右篇文字共八行三段，内容为创世神话，学界又称之为甲篇；左篇文字居左反置，共十三行两段，内容大致为天文星占灾异，学界一般称为乙篇。外层分帛书四周为十六个大小相等的区域，其中四角分别绘有青、赤、白、黑四色木，余十二区依次绘有十二月神将图，每三神为一组分居四方，分别代表四季的孟、仲、季三月。月将之后均书月名与季名以及各月用事宜忌，月名形式与《尔雅·释天》所载月名体系相同。学界称之为丙篇。各月的排列格式以夏历孟春之月为首，起于与内层第二篇文字平行的位置，而后一次顺时针言帛书边缘与十二月神相间书写，形成青木统领春三月居东、赤木统领夏三月居南、白木统领秋三月居西、黑木统领冬三月居北的配合形式。如下图所示：

①冯时：《中国天文考古学》，第 13 页。

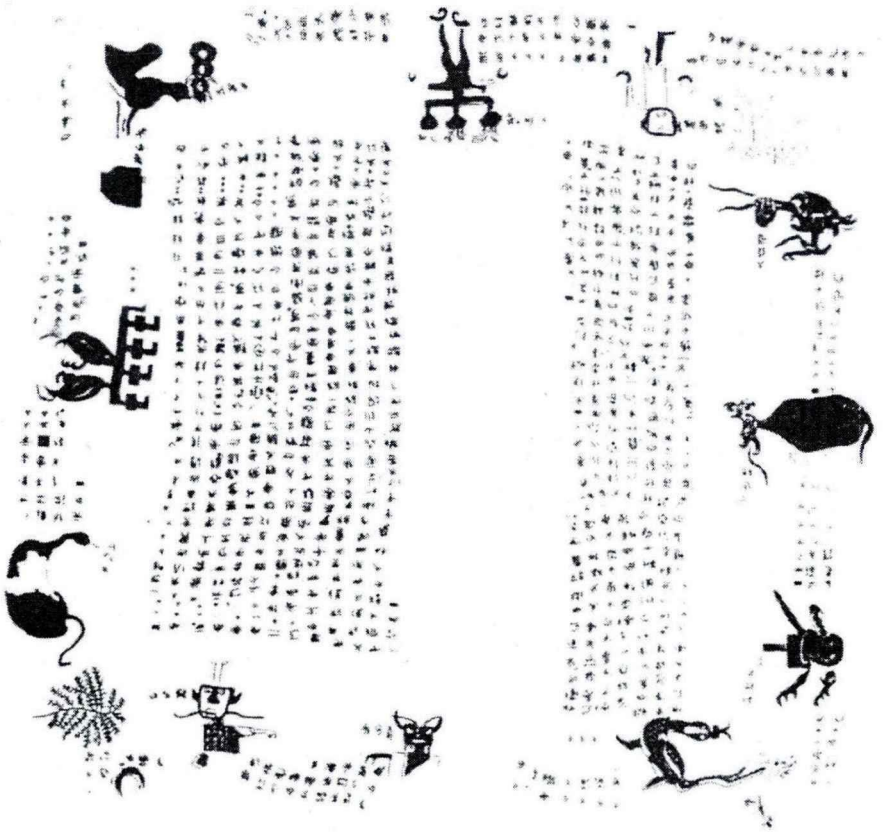

图 5-7 长沙子弹库出土战国楚帛书

该帛书外层以青、赤、白、黑四木分别代表四季，统领以十二月神将为代表的十二月，并书以宜忌事宜，一方面反映了当时五行思想在楚地的盛行，一方面也反映了楚地的月令和择吉思想。内层乙篇，是论述日月星辰盈缩反常运行时地上的各样灾祸，其中尤其记载了日月、岁星和土星运行失序以及彗星出现时地上出现的灾祸，带有浓郁的灾异思想，从侧面反映出楚地天文星占之学的发达。

内层甲篇以奇幻的笔法，采用神话的方式，记录了楚人对天地的形成过程、宇宙的结构等的独特思考：天地未生的远古时期，伏羲与女娲生下四个孩子。这四子在日月未生以先，便在天盖上步算时间，确定了二分二至，推动天盖绕北极转动，并且守护支撑天盖的五根天柱。由于地势不平，大地和山陵都向一侧倾斜。因此炎帝命祝融请四子定出二分二至时太阳在天盖上运行的三条轨道。四子又用纲绳将天盖固定于地之四维，定出东、南、西、北四正方向。后来由于共工的历法粗疏，使得阳历比阴历长十日，导致四时失度，于是四子归岁余为闰，创立闰法，使年岁有序。

这些内容所反映的思想学说，我们都可以在谶纬天学资料中找到。首先是五行、

月令和灾异思想，我们知道，谶纬尤其天学部分，正是以阴阳五行和灾异思想为主体来建构的，其中也包含有许多月令思想。《尚书考灵耀》曰："时五纪，气在于春纪，可以观农桑，禁斩伐，以安国家。如是，则岁星得度，五穀滋矣。……气在初夏，其纪荧惑星，……使民备火，皆清巳膺，是谓敬天之明，必勿行武，与季夏相辅。气在于季夏，其纪填星，是谓大静，无立兵。立兵命曰犯命。夺人一亩，偿以千里。杀人不当，偿以长子。不可起土功，是谓犯天之常，灭德之光。可以居正殿安处，举有道之人与之虑国。人以顺，式时利，以布大德，修礼义，不可以行武事，可以赦罪人，与德相应。其礼衣黄，是谓顺阴阳奉天之常也。如是，则填星得度，其地无灾。……"[①]以五季对应五星，即以五季对应五行，与以上帛书乙篇以四色主四季的做法实际上完全相同，只是为了与五行完全匹配，又增加了季夏；分别规定五季宜忌之事，正是五行思想下的月令学说；又以各季节所对应的星之运行是否符合规律，与灾异相联系，亦与乙篇中的灾异思想一致。

而甲篇创世神话中的一些理念，我们在形成于楚地的其它文献中也同样可以看到，如前面第二章所提到的《天问》和《淮南子·天文训》中都记录了天柱地维神话，可知它是战国以及汉初时期，楚地十分盛行的神话传说。而这些传说在谶纬天学资料中也是十分常见的，前引《河图括地象》"昆仑有柱焉"的传说明显是对楚地天柱神话的继承。只是在帛书中，天柱应当是纯粹的柱子，共有五个。到《淮南子》中，天柱则明显由高山来兼任，其中之一便是不周山。而在《河图括地象》中，兼任天柱的山则变成了居于"地中央"的昆仑山。展现了天柱神话在先秦两汉时期的演变轨迹。而关于地维神话，谶纬则将其与天柱神话相结合，改造为新的地柱、地轴神话。《河图括地象》曰："昆仑山北，地旋下三千六百里，有八元幽都，方二十万里。地下有四柱，广十万里。地有三千六百轴，犬牙相举也。"被谶纬改编过的地维神话，不仅由四维变成了四柱，像天柱一样，从下方支撑着大地，还多出了三千六百轴的说法。三千六百轴，很明显是与三百六十日以及周天三百六十度相对应的。这个神话建立在地旋说的基础上，很好地解释了天体的周年视运动。

### （三）谶纬天学与楚地星占术数之学——以马王堆汉墓帛书为例

1973年，长沙马王堆三号汉墓[②]中出土了约12万字的帛书，主要为六艺、诸子、

①《两汉全书》，第18979—18980页。
②据研究，该墓墓主概为西汉初期长沙国丞相、轪侯利苍之子。

术数和方技四略。其中帛书《五星占》、《天文气象杂占》、《日月风雨云气占》等篇都是十分重要的天文资料。长沙属于楚地，即使在汉初之时，仍然延续了楚地的文化特色。因而马王堆天文帛书在一定程度上可以代表楚地的天文成就。

**1.《五星占》**

《五星占》抄写在一幅高 48cm 的整帛上，现存文字 144 行，约八千字，共八章，其中前五章 74 行分别记述岁星、荧惑、填星、太白、辰星五纬的运行，及与五星运行相关的各种占验。这部分材料的行文结构与《天官书》五星部分相似，其中许多文字甚至与《天官书》完全相同，因而学界一般认为这部分文字当与《天官书》一样，来自甘、石氏的旧文。[①]后三章 70 行则详细列出了秦始皇元年（前 246）到汉文帝三年（前 177）共 70 年间岁星、填星和太白的位置，并描述了三颗行星在一个会和周期内的动态。《五星占》写成于公元前 170 年前后，[②]是我国现存最早的五星动态记录。尤其是最后三章的记录，是十分宝贵的材料，其对岁星、填星、太白行度的记录，以金星最密，岁星次之，填星稍差。其中所载岁星、金星的会合周期，都较后来的《淮南子·天文训》和《天官书》等精密，反映出楚地重视天象观测的风俗，以及十分先进的天文学尤其是发达的五星运行知识。

而由于《五星占》中的许多内容引自甘、石氏的旧文，就在很多地方与《天官书》以及谶纬关于五星的记录一致。如关于岁星的运行，《五星占》曰："岁星出〔入不当其次，必有天夭见其所当之野〕，〔进而东北乃生彗星〕。〔进而〕东南乃生天部（棓）。退而西北乃生天鎗（枪），退而西南乃生天〔欃〕。"[③]《春秋纬》则曰："岁星退如西北，三月，生天欃。" "岁星退而南，三月生天棓。""岁星退而其南，三月生天枪，阳沈变萌，战乱兵行，诸侯大横，所见国无用兵。"妖星所生的方位虽有不同，但叙述方式完全一致，很明显是源自同一材料。我们虽然不能根据这些相似的引文判定二者的源流关系，但这些相似之处则向我们昭示出《五星占》与谶纬天学在文化特色以及思维方式上的一致性，从一个角度表明了谶纬天学中的楚文化基因。

**2.《天文气象杂占》**

①陈遵妫：《中国天文学史》，第 1598 页。
②马王堆三号墓的安葬日期为汉文帝十二年（前 168 年）二月乙巳朔戊辰，其中的天象记录到文帝三年（前 177 年）为止，因而可以断定，帛书的写定年代应不晚于公元前 170 年。
③《马王堆天文书考释》，第 37 页。

《天文气象杂占》抄写在一幅高 48cm、长 150cm 的整帛上，内容是对各种天文气象进行占验，共计 240 多条。帛书由图和文两部分组成，图与部分文字相配合，上图下文，图用墨色、主色绘成，所绘为云、气、彗星等各种天象，共计约 250 幅；图下用文字表明这些天象的名称，再记录其所对应的占辞。另外一些条目则仅存文字，而无图画。整个帛书从上到下分为六列，每列又从右而左分成若干行。原件没有标题，学界按照内容将其定名为《天文气象杂占》。

**云气占**

《天文气象杂占》第一、二列为各种云占，如我们在第三章提到的“楚云”、“赵云”、“燕云”、“秦云”、“韩云”、“魏云”等等，分别有不同的形状。像鱼的云，占为“大雨”；像鸟的云，占为“大风”。还有分别占为“圣王出，霸”之云气，“大火出，烧，兵至，其胜曰淬”之云气，“大水，亡一邦”之云气，“贤人动”之云气等等。从第三列开始，为日、月周围的晕等的占验，此种云气在整个帛书中所占比重最大。这些都反映了楚地对云气之占的重视，以及云气占验学说的成熟，而这些都为谶纬所继承。谶纬对云气的占验，涉及到日、月、星周围云气，以及单独的云气的各个方面，其中兵阴阳、五行等很多占验思想与帛书《天文气象杂占》十分相似，很明显受到其影响。尤其《春秋考异邮》中对各国云气形状的描摹，与《天文气象杂占》如出一辙，这一点我们在第三章中已经进行了探讨，这里不再赘述。而这种现象从文化史的角度来看，正是楚地文化对谶纬天学影响的明证。此外还有个别月掩星、恒星占验的条文，二者也呈现出相似性。

**彗星占**

在仅有的两处恒星（房、心、尾和北斗）图画之间，有二十九幅形态各异的彗星图，除一条磨灭和一条图不清晰以外，其余都很完整，并且每个图下都有名称。这些彗星图是整个帛画中排列最整齐、材料最完整的一部分。这幅图是我国现存最早最完整的彗星图画，其下还有名称相配，对于我们真正地了解《天官书》等古天文文献所载各类彗星、妖星，以及进行古代彗星等的研究，都具有十分宝贵的材料价值。

这二十九幅彗星图所绘，几乎涵盖了各种彗星的形态：就彗尾来看，其中有窄而笔直的，可以认为是布烈基兴Ⅰ型，有弯曲较小的可认为是布烈基兴Ⅱ型，而蚩尤旗则属于布烈基兴Ⅲ型。从彗头上看，苏联天文学家奥尔洛夫将彗头分成了 N，C，

E三类，N类是只能看到彗核的无发彗星，彗星图中头部只有一个大黑点的，应为此类彗星；C类有彗发无壳层，彗头呈球茎型，图中只有一个圆的，为此类；E类有着明亮的彗发，还有抛物线形状的壳层包围，彗头呈锚形，图中在圆形的头部中心还有一个小圆的那些，即为此种彗星。而在与这二十九个图相配的文字中，共记录了十八个彗星的名称，其中有一半是过去文献中没有见过的，当是楚地特有的天文知识，体现出楚地独特的彗星占测传统。谶纬十分重视彗星的占验，在此基础上建构出《河图稽曜钩》和《孝经雌雄图》两大妖星（彗星）系统。现在看来，谶纬关注彗星占验的学说特色很有可能源自楚地的天学传统。

此外，与《刑德》甲、乙篇分别合抄在一起的，还有两部分被学界命名为《日月风雨云气占》的文字，与《天文气象杂占》内容相似，其中有许多日月旁云气之占，还有风占、雨占、雷占以及二十八宿分野等，也与谶纬天学相应部分的思想呈现出一定的一致性。

通过以上对楚地战国到秦汉间的天文考古分析可以看出，楚人多有以天文星占文献、天文观测器物陪葬的风俗，楚人还喜爱将天象作为纹饰绘画于精美的器物之上。而这些文献、器物都反映的楚人关于四象、二十八宿、五星、彗星、云气等的知识，无不代表着先进成熟的天文观念和天学知识。由此可以看出，楚地在战国秦汉时天文之学十分兴盛，人们将一些基础天文历法知识编织成瑰丽的神话传说，知识分子们更是勤于观测、记录、摹绘各种天象，并根据天象进行细密的占验，因而形成了成熟发达的天文星占知识体系。正是由于楚地天文之学的发达与普及，这些知识得以较好地传播。谶纬在形成过程中，也得以利用这些学说，在经星、五纬、彗星、云气等各种天象的记录与占验方面，甚至在宇宙论方面，都显示出这种影响的痕迹。而从文化史的角度来看，这也正是楚文化在谶纬之学中的一种折射。

此外，楚地的秦汉墓葬还经常出土术数所用的式盘等器具，如与观星圆盘一起出土的还有太乙九宫占盘、六壬式盘，都是术数推衍所用的基本工具，甚至还有许多学者认为观星圆盘上下两盘的构造也是仿造式盘，因而也属于术数仪器。这些都说明了楚地五行术数之学的兴盛。楚地这些发达且流传甚广的术数思想学说，必然对以阴阳五行思想为基础，兼采术数之学的谶纬天学带来了较大影响。谶纬天学的阴阳五行思想及其星占术数思想弥散于其字里行间，前文多有论说，这里不再赘叙。

除了这些较为具体的天文、术数学说，楚人与商文化一脉相承的天神、祖先、

四方神、日月诸神的信仰，也是谶纬崇拜天象，从天象变化体察天心天意观念的思想来源之一。

楚地在迁徙繁衍的过程中形成了重巫卜、尚淫祀的神秘主义文化，这种文化所带来的，是众多的天神崇拜，发达的天文星占学说以及成熟的阴阳术数理论、普遍的术数风气。上到楚地的丞相、公侯、下到普通的百姓，均以天文天象、星占术数为尚，他们活着时研究尊奉这些学说，死后也要将与这些学术知识有关的书籍、器具作为陪葬。楚地幅员辽阔，秦汉之间最为活跃的项羽、刘邦等皆为楚人，因而楚地神秘主义倾向的文化和民风，以及由此滋生的先进发达的天文星占、五星术数等学说在秦汉时期都产生了很大的影响。而以上分析表明，谶纬尤其其天学相关方面的学说，也在很大程度上受到了楚风的影响。从整体思想来看，谶纬以天——天皇大帝崇拜为中心的天象天体崇拜、灾异理论、择吉避凶、阴阳五行等所表现出的神秘化的思想倾向，以及对事物进行解释时所展现的奇幻甚至荒诞的思维方式，都带有鲜明的楚文化特色。而从具体的学说来看，谶纬中的二十八宿古度、五星、彗星、云气占验等记载，许多都不见于其它文献资料，而是对楚地特有的天文观念的直接继承。因此可以说，谶纬天学无论是思想特色还是具体知识学说，都受到楚文化的很大影响。由此观之，则谶纬中的神秘主义思想倾向，也在很大程度上来源于楚文化。

通过本章的分析可以看出，谶纬天学的兴起并非偶然。它是在早期地域文化的滋养下逐渐形成的，是秦汉统一以后诸地域文化相互融合的新成果。它的出现带有一定的历史必然性。谶纬天学中的许多特质，早在春秋战国甚至殷商时期就已经开始萌生了。从东夷族分离出来的殷人，上承东夷人新石器文化时代盛行的宗教祭祀文化和发达的时空历法观念，形成了重视祭祀、占卜、多神崇拜的原始宗教观念，以及重视天象、善于时空思考等思想特点，积累了丰富的天文历法知识。齐文化作为东夷族的另一个分支，又受到殷商文化的影响，形成了灵活开放、务实尚功的民俗。在这种氛围中，经过稷下学宫的培育，催生出一大批思想家，其中阴阳五行、黄老道家之学更成为一时之显学，儒家之学向更加神秘、实用的今文经学转化，神仙方术也对整个社会产生了较大的影响。楚地在迁徙繁衍的过程中形成了重巫卜、尚淫祀的神秘主义文化，这种文化所带来的，是众多的天神崇拜，发达的天文星占学说以及成熟的阴阳术数理论、普遍的术数风气。楚地幅员辽阔，秦汉之间最为活

跃的项羽、刘邦等皆为楚人，因而楚地神秘主义倾向的文化和民风，以及由此滋生的先进发达的天文星占、五星术数等学说在秦汉时期都产生了很大的影响。谶纬天学中含有丰富的天文历法知识、独特的天学思想以及发达的星占术数之学，这种结构和特色，正是受到以上各种地域文化尚卜筮、重天象的原始观念以及发达的阴阳五行、星占术数、神仙灾异之学的影响而形成。如果说《吕氏春秋》、《淮南子》、《史记·天官书》等文献为谶纬天学提供了具体的“参考文献”，那么殷商文化、齐文化、楚文化这些原始地域文化则为谶纬天学提供了最初的“选题”与“理论基础”。因此可以说，谶纬天学是地域文化在“大一统”的汉代发展的新阶段。

# 第五章　谶纬天学之评价

通过前面几章的分析和研究可以发现，谶纬天学是独具特色的，这种特色同时也决定了它的价值与不足。

## 第一节　谶纬天学的特色

通过对谶纬天学三个层面的解析，可以发现，谶纬天学以天文历法知识为载体和思考基础，以天学理论为核心，以星占之学为工具，三者相互依存，缺一不可，使得谶纬天学成为逻辑严谨、结构完整的一套学说。这套学说的思想基础是阴阳五行与天人感应。正因如此，谶纬天学无论是天文历法知识、天学理论思想还是星占之术，都独具特色，而这三者的特点又共同构成了谶纬天学与众不同的特质。以下分而论之：

### 一、谶纬天学之天文历法知识的特色

通过前面对谶纬天文历法资料的考析可以大致发现，谶纬中保存了相当多的天文历法史料，从经星、五纬、日月、彗星流陨杂星云气到历法数据和思想，应有尽有，可以说几乎囊括了古代天文历法科学的所有知识点。而且，通过对这些材料的研究也能够看出，谶纬造作者们对于天体、天象的观测是十分细致的，其观测内容是具体而微的，涉及到天体的形状、颜色、亮度、运行状况，以及天体在运行过程中与其他天体所形成的犯、掩、留、冲、凌、斗等位置关系。然而从现代天文科学的角度来看，谶纬中的天文历法知识，继承多于发明和弘扬。通过与《吕氏春秋》、《淮南子》、《史记·天官书》等的对比可以看出，其资料大部分是摘录了先秦两汉以来的天文历法成说，少有自己的创造。它通过细致的观测而记录下来的天体各样状态，由于缺乏具体的时间，目前看来也无法应用于天文研究之中。

谶纬天学之天文历法知识之所以会呈现出这样的特点，正是因为在谶纬天学中，天文历法知识归根结底只是为其天学理论服务的，它是谶纬天学这一学说的客观载体，而并非其最终归宿。谶纬天学以研究天和天人相处之道为核心，在它看来，经星、五纬、日月、彗星流星等各种天体都是“天”表达天意的媒介，谶纬之所以关

注天体的各种状态和变化，也只是为了更好地理解“天意”，从而更好地指导人事活动。因此，出于窥测“天意”的需要，谶纬有必要掌握基本的天文历法知识，将它们作为天道的基本规律加以记载；也正是由于这一目的，谶纬天学密切地关注天体的变化，对天体的各种状态积累了许多细密的观测记录。但由于对天和天道的尊奉，谶纬天学的主观色彩浓郁，不免有像董仲舒一样“天不变道亦不变”的观念，将前人所总结出的天文历法知识看作不刊之论，不再有怀疑，也不再有改良，故而谶纬天学中的天文历法知识多为战国以来被广泛接受的成说，而对于西汉天文历法方面的新发现和新知识，如《太初历》根据实际观测所采用新的冬至点——建星，谶纬天学却有意无意地忽视掉了。因而谶纬天学中的历法是纯粹的早期四分历体系，与西汉朝廷颁布的《太初历》反而不同。即使谶纬中有个别较为先进的天文历法知识，也是得益于谶纬造作者们在为了探求天意而进行天文观测和计算时的偶然发现，而并非有意为之。在谶纬当中，天文历法知识是为了更好地观测天象、了解天意而服务，观测天象并非为了积累天文历法知识、推动天文学的发展。最终目的的不同，决定了谶纬天学中的天文历法知识和体系与《史记·天官书》、《史记·历书》等中的天文历法有所不同。

## 二、谶纬天学之天学理论的特色

通过前面的研究可以发现，谶纬中的天学理论内容十分丰富，且多有发明和创造，即使有些学说并非谶纬首次提出，但均有颇具特色的衍发，且都对后世产生了较大的影响，如其宇宙生成理论和宇宙结构理论等。这一点正与谶纬天文历法知识相反，这也是由谶纬天学的特点所决定的。谶纬天学以研究天和天人之际为出发点和终极使命，其思考的结果就体现在对于宇宙的形成、天地的结构、天体的形成、天象的成因以及天人相感之法的解释这些方面，因而天学理论是谶纬天学中最具独特意义的部分，它集中体现了谶纬特色。

所谓“谶纬特色”是指谶纬思想所流露出的特质和色彩，具体表现为阴阳五行思想、同类相感思想、符命灾异思想等等。这些特点在谶纬天学理论中可谓展现得淋漓尽致。

首先是阴阳五行思想，从前面的分析可以看出，阴阳五行思想是谶纬天学理论的思想基础，渗透于其学说的字里行间：就其宇宙论而言，与古代较为通行的天动

地静说不同，谶纬提出颇为独特的大地运动理论，究其原因，据《周易乾凿度》所言，也是源自从男女相处总结出的阴阳相处规律“阳唱而阴和”；《尚书考灵曜》所提出的“春则星辰西游，夏则星辰北游，秋则星辰东游，冬则星辰南游”的天运动学说，与实际天象明显不符，但谶纬之所以如此解释，其基础并非实际的观测，而是五行理论中分别以东方对应春、南方对应夏、西方对应秋、北方对应冬的思想；《孝经钩命诀》论宇宙演化的“五运”说之“五”，《春秋元命苞》对于天之大小为“九九八十一万里”的判定，所采用的数字均与阴阳五行之数密切相关。就其天体论、天象论而言，认为日月的本质分别为阴精和阳精，在此基础上，提出日食发生的原因为阴覆阳、月影形成的原因是蟾蜍与兔阴阳双居、太阳黑子出现的原因是“乌在日中，象阳裹阴也”；又提出日月分别为火精、木精和水精、金精，由此出发又对二者的发光原理进行解说；认为五纬的本质是五行之精，以此将五纬分别与五德、五色、五帝、五方、五季等五行说的方方面面进行配合；认为彗星、妖星由五纬之精流生而出，把它们也纳入五行的体系之中。

其次，同类相感思想是谶纬天学理论解说事物的基本思维方式之一。如其潮汐理论，依《乾坤凿度》之言，谶纬造作者们发现潮汐现象与月相变化的相应关系后，就从同类相感的角度出发来思考，指出月与水同为阴精，因而能相互感知，从而水得以“顺气而潮”。再如谶纬中关于天人相感思想的基础，也是同类相感，因而其天论部分从许多方面论证了天与人的相似，如身体构造方面，人之五官等皆与天数相合，与列星相似，一些圣人甚至有特殊的模仿天体的身体构造；还有许多圣人甚至没有父亲，直接由天体之精感生而出；人间社会所构筑的伦理道德制度也是符合天象的；地上万物亦可与天相副。

再如，关于符命灾异思想，谶纬中的天体、天象绝大部分承担着扮演符命或灾异角色的任务，如带有符命的圣天子降世时，多伴有“白气贯日”、“瑶光贯月”、“大电绕枢星”、“大星如虹”等征兆，将天之符命通过奇异的天象彰显出来；帝王施政得当，上天也会通过出现景星等祥瑞来表达对人间代理者的褒奖；相反，若政治不合天意，上天就会通过日月食、彗星等凶诡天象来示警。

正是通过这些基本的思想，谶纬将天、天体、天象这些距人原本很遥远的事物变得与人密切相关起来：天、天体、天象都成为天表达意愿的媒介，人间所发生之事也影响到天、天体和天象的变化。通过这些论述，谶纬赋予了天、天体、天象等

无生命的客体以主观意志，将天、地、人、万事万物都纳入到一个相互影响、相互交织、密切关联、牵一发而动全身的整体之中，使得谶纬天学不仅仅是研究天之学说，更是一个囊括宇宙万有的巨大的学术思想体系。

### 三、谶纬天学之星占术的特色

星占方面的内容占谶纬天学资料的一半左右，其重要程度由此可见一斑。谶纬天学通过观测天象变化来指导社会政治生活，对天象的占验之术是它将理论付诸实践的手段和工具，无论是其阴阳五行学说、天人感应思想还是符命灾异理论，最终都通过具体的星占之术与人间社会建立直接的关系。正因如此，谶纬天学的星占之术就呈现出如下特点：

其一，由于谶纬以研究德运、符命为出发点，因而谶纬星占所占验的对象大部分是国家命运、王朝兴衰，因而其占辞大部分涉及的是影响整个国家政治局面的重大自然灾害、战争、动乱，以及国家主要执政者的重大命运变化。如“大虫，蜈蝑兴”，“大水，多死伤”，“民多流亡”，“久旱”，“地动，火灾数降”，“天下大风，而无园果”，“火烧后宫”，“边兵并侵”，“寇戎并起侵战”，“杀君亡国”，“王易号，失天下”，“强国入侵”，“皇后有忧”，“国多死孽，天子命绝，大臣为祸，主将见杀”，“大臣专命，妻专恣成党，女妃虐”，“主夺势”，“王宗谋国，同姓自立”，等等；少有对个人未来进行预言的内容，即使是对人间帝王，也从未涉及其个人细微的祸福、休咎、寿夭、子嗣的多寡等，这一点与以《周易》为代表的古代占卜之法和近年来发掘出的《日书》的择吉之法有着本质的区别。甚至与其他的星占学派相比，谶纬也更关注政治和军事，如在日食的占验方面，石氏、甘氏主要占岁中五谷的丰欠和人畜的兴衰，而谶纬星占则主要对应于人主丧亡、国家动荡、战争大败以及重大的自然灾害等。从这些方面来说，谶纬星占是纯粹的军国占验之术，并不关注一人的命运或一事的得失。

其二，谶纬星占虽对于古代的传说和古老占辞有所吸取，但其进行占验的主要依据是阴阳五行思想和同类相感理论，这一点我们在第三章已进行过详细的论说。这种占验体系与商人甲骨占卜和周人的筮占等随机占验不同，而是一种有章可循、有规律可依的占验系统。这是由于，在商人和周人的眼中，天的意志是神秘莫测的，是随意的，因而必须一事一卜；而经过邹衍等阴阳家们对于天道规律的总结，谶纬

造作者们发现天意并非“高难问”，而是可以通过天象的变化来了解的。正是因为天道观的不同，使得谶纬的占验体系与其它占验体系不同，在一定程度上构成了谶纬星占的独特性。

其三，由于谶纬对于天道的尊崇和信仰，谶纬星占的对象更加细密，内容也更加丰富详尽，甚至还提出了许多系统化的星占理论，使得自先秦流传下来的神秘、主观、零散琐碎的星占学说变得更加系统、易于操作。如我们在前面提到的谶纬造作者们对于天体的运行状态、颜色、亮度等的变化的观测十分细腻，所对应的占辞也都有细致的规定，而《开元占经》所载与谶纬相近时代的其它占辞，如“石氏占”、“京房占”、《黄帝占》、《海中占》等，都不如谶纬星占详细。尤其是谶纬星占所提出的两大妖星系统、四套日食理论等，都是完整系统的星占理论，其中虽不乏对前人星占理论的借鉴，但大部分还是谶纬自己的独创，因而被后世的天文星占之学吸收并加以改造，如《隋书·天文志》对于《河图》妖星系统的吸收和改造等，对于星占学的完善与发展有着重要的意义。

总而言之，谶纬的目的和归宿决定了其天学的独特构造：以天文历法知识为载体，以天学理论为核心，以星占之术为工具，三者相互关联，缺一不可。天和天体、天象是谶纬天学的基本研究对象，因而必须以丰富的天文历法知识为依托，天学理论和星占理论都要以它为基础承载者；天人之际为谶纬的核心思考点，围绕这一探索，就要研究天地、天体、天象的形成过程、变化规律以及它们与人建立关系的基础，因而谶纬便提出了独特的宇宙论、天体论、天象论以及天论学说，这些学说又融化到谶纬天学的天文历法知识和星占之术中，成为它们进行天象观测和解说的基本立足点和依据；利用天象的变化指导政治社会生活是谶纬天学的终极目的，因而在谶纬天学理论的指导下，在天文历法知识的基础上，将一切违反天文规律的天象列入占验的范围，并根据天学理论设占，以验人事之吉凶得失，这便形成了谶纬天学独特的星占理论。可以说，对于天、天体、天象之“然”的基本经验的总结——天文历法知识是谶纬天学之“体”；对于天、天体、天象之“所以然”及其与人事的关系的追问——天学理论是谶纬天学之“道”；对于 “天道”、“天人之道”在人事中的具体应用——星占理论是谶纬天学之“术”，通过三者的有机结合，谶纬天学成为一种立足于实际可见的客体、探求形而上的宇宙论、政治论和历史发展理论、而又具有详细具体的实施方法的、理论结合实际的、说服力极强的学说。而三者所处

地位和所承担角色的不同，也决定了三者分别与其它天文科学、天学理论和星占学的不同。三者的特色又共同构成了谶纬天学的独特性：天文历法资料全面却并非最先进的科学知识，也不一定与朝廷之天文历法体系一致；天学理论内涵宏富，见解独到，带有浓郁的谶纬色彩；星占理论内容详细丰富、以国家命运为主要关注点、具有较强的实用性。也正是由于谶纬天学的这些特色，决定了谶纬天学的价值与不足。

## 第二节　谶纬天学的价值

谶纬天学由三个层面组成，这三个层面各具特色，也各有其价值。

### 一、谶纬天学的天文学价值

谶纬天学的天文学价值表现在两个方面，一是它所保存的大量天文历法史料，弥补了其它史料的不足；二是由于谶纬天学对于天象的密切关注，在客观上推动了古代天文观测活动。

#### （一）谶纬天学对古代天文历法史料的保存

谶纬天学资料对古代许多天文史料的保存，弥补了先秦两汉较为缺乏的天文历法记录，对于今人研究当时的天文活动等，有着重要的参考价值。而在这些资料中，恒星部分的资料是最为丰富宝贵的。此外在对早期历法数据的保存方面，谶纬也有较大贡献。

##### 1. 恒星记载

关于北斗的名称，谶纬之中至少存在着三种说法，都是宝贵的史料。其中“枢、璇、玑、权、玉衡、开阳、摇光”说是今天所见到的最早的北斗七星星名资料；“正星、法星、令星、伐星、煞星、危星、部星”说，今天看来，其最早提出者似乎也是谶纬，只是这种命名方式多用于星占学中。

关于二十八宿的星分度，谶纬中不仅有今度的记载，在《尚书考灵耀》中也保存着古度的痕迹。而关于甘、石氏不同的二十八宿体系，谶纬中也有类似“黑帝亡，狼弧张”之类的记载，给我们研究后世不传的甘氏二十八宿体系提供了新的证据和研究资料。

关于经星所含星数等，谶纬中的一些不同描述展现了这些星官在两汉时期的变

迁。如天市垣。我国关于经星的结构经历了由《天官书》的五官体系，到陈卓星表的中、外官和二十八宿体系，再到隋唐时期的《步天歌》的三垣二十八体系的变迁。然而三垣的名称却是逐渐形成的，“太微垣”的名字最早出现，紫微垣的名字在《天官书》中亦有迹可循，即“紫宫”，只是不及后世的星数多，唯有天市垣似乎出现得最晚。一般认为，“天市垣”的名称最早见于《晋志》，属于中官，由二十二颗星组成，只是一个星座。然而《春秋文曜钩》“客星入天市垣”[①]的记载却表明，早在两汉时期，就已经有了天市垣的名称。而且“入”字暗示了天市垣并非《晋志》“天市垣”一官的某几颗星，而是指一片区域。因此我们推断，这里的天市垣与《天官书》的“紫宫”一样，是包含着一定数量的星官的一个区域。再如《晋书·天文志》以后称为“（内）五诸侯”的一个星官。此星官在《晋志》和后来其它文献中皆记载为五颗星，而《天官书》曰：“中端门，门左右掖门；门内六星诸侯，其内五星五帝座。”可见五诸侯最初名曰“诸侯”，由六颗星组成。而纬书《春秋保乾图》正向我们展示了这一转变原因及过程，曰：“端门为谒者，内五诸侯：诸侯一……博士五。太史不见，则无其臣，其臣受诛也。”[②]谶纬此处已称“五诸侯”，星数也由六星变成了五星。其原因大概是其中的一颗太过昏暗，又为了满足五行之数而与五帝座相呼应，因而减少为五星。不过谶纬造作者们的独特解释方式向我们表明了一个事实：即诸侯一星官从六星变为五星是发生在太史公司马迁获罪以后不久的西汉中后期。汉武帝太初改历，征集了许多精通天文历算的学者。落下闳等人设立浑仪，对天象进行了重新观测。受到这一系列天文活动的推动，天文学应当取得许多新的成就。因而，许多星官的变迁，都应发生在这一时期。谶纬这一看似荒诞不经的记录，正为我们揭开这一事实提供了路径。

关于新出现的经星的记载，谶纬就更加具有独特价值。相比于《天官书》，谶纬中新出现且被后世沿用的星官有：常陈、女床、七公、天纪、宗人、宗星、天弁、附路、大陵、天船、卷舌、平星、积卒、傅说、鱼星、九坎、土司空、天困、天廪、玉井、屏星、野鸡、四辅、华盖、杠星、六甲、天床、内阶、臼星、扶筐、司命、天鸡、斛星、周鼎、酒旗、诸王、司怪（主人）、天高、左更、右更、天潢、天街、天溷、外屏、天庾、刍藁、阙丘、天狗、长垣、天幅、钩星、天厩等五十余星官数

①《唐开元占经》卷八十二。
②《两汉全书》，第19391页。

百颗星。这些新出现的恒星，虽然也见载于《晋书·天文志》所引陈卓星表和《甘石星经》所引甘、石、巫咸三家中外官之中，但其发现年代却难以判断。谶纬对以上经星的记载，将其发现年代确定于西汉中后期和东汉初期，这就大大提高了判断这些经星命名年代的准确性，也十分有助于研究西汉中期以后天文学的发展和天文观测手段的进步。这些记载极大地弥补了《汉书·天文志》的不足，是十分宝贵的天文资料。

**2. 历法资料**

在历法方面，谶纬中保留了许多早期的历法主张和数据，表明了西汉后期历法的流传、接受状况。

如冬至点，《尚书考灵曜》延续了战国时期牵牛之初的说法。关于岁实、朔策等历法基本数据，谶纬以365¼日为岁实，以$29\frac{499}{940}$日为一个朔望月，采用十九年七闰的闰法。这些都是早期四分历的基本数值。可知在西汉时期，《太初历》虽行于官府，但大众心中更为认可的仍是古代的四分历。而关于岁星纪年，我们在前面的分析中已经指出，《春秋纬》与《天官书》中的岁星纪年方式完全一致，即以丑与寅之间为对称轴，岁星位于丑，太岁位于寅，二者相背而行。说明《春秋纬》并未采用官方的说法，而是沿用了战国时期流传下来的太岁与岁星纪年的对应系统。虽然《淮南子·天文训》、《天官书》和《历术甲子篇》这些西汉早期文献采用了丑对寅的战国岁星太岁对应系统，但谶纬形成于西汉后期，在汉武帝行政、思想、文化的大一统运动之后数十年，仍然采用不同于官方的历法体系，这在将以历法统一视作国家统一重要标志的古代，几乎可以说是令人震惊的。这不仅表示《太初历》未能被社会普遍接受，也反映了西汉时期并未真正完成思想文化统一这一重要史实。

关于历元，谶纬当中已经出现了近距历元和上元两种历元。《乐纬叶图征》中的“天元”是近距历元，《礼稽命征》和《尚书考灵曜》中的则为上元。《乐协图征》中还记录了不同层次的历法周期：以4560年为一纪，相当于《三统历》的一元。再参考更早期的《淮南子·天文训》中关于“纪”、“终”、“元”的记录，我们就可以大致掌握将历法分作不同层次周期的体系的逐渐确立过程。

再如《尚书考灵曜》关于四仲昏旦中星的记载，据第一章分析，虽然有个别地方有讹误，如春和仲夏时昏中星的位置，但通过与《吕氏春秋》以及东汉《四分历》中四仲昏旦中星记录的比较，基本上可以肯定，为谶纬时代的实测记录，反映了西

汉中后期的实际天象，这对于我们研究西汉后期的天文历法都具有十分宝贵的价值。

### （二）谶纬天学对天象的密切观测

谶纬不仅从客观上在对天文资料的保存上做出了贡献，透过这些资料，我们也可以看出谶纬对天文观测的重视，尽管这些观测是出于占验人事、干预政治的目的，但却会在客观上推动两汉的天文观测活动，从而在一定程度上促进天文学的发展。

#### 1. 对天体光色变化的密切观察

如对于经星，谶纬天学中，根据经星本身光色的不同对于经星所主占辞也有着细密的划分：就光亮而言，有的星以明亮为吉，有的则以黯淡为吉，有的以显耀为佳，有的甚至不欲其出现；就颜色而言，有的星以黄色为吉，有的星以白色为吉，有的星以色赤为吉。如阴德星非常暗弱，《天官书》称其“若见若不”，谶纬甚至以其出现为凶，《春秋运斗枢》曰：“阴德浮，近臣恣，庶雄谋天子，咸并相谋。”宋均注曰：“浮，犹见也。”[①]再如危宿一和危宿三皆呈淡淡的黄色，而危宿二则为蓝白色，因此《春秋文曜钩》便以危宿第一星色黄明为吉，色白青赤黑皆为凶，而以危宿二和危宿三色青色赤为凶。通过这些占辞，可以看出谶纬对于经星光色变化的观察之细密。

如对于五纬的亮度变化，谶纬中有喜怒、生芒角足晕等多种描述方式。所谓喜，是指光明润泽，这种描述主要是针对岁星和填星，二者较为明亮，且呈现出盈润的白或淡黄色，给人一种吉利的感觉，因而称为喜。对于太白这种十分明亮的星，其太过明亮就呈现出刺目凌厉的态势，是凶象，就不能称为喜。而荧惑呈赤色，当其太过明亮时，就像一个怒气冲冲的人，因而谶纬称之为“怒”，将这种情况占为“政事急暴”。另外，根据不同的光色变化，谶纬还有非常细致的描述，如“吐舌”、“一角而邪”、“有芒”、“动摇不定”、“生足”等等，这其中的差异，大概只有星占家才能分辨出来，但是这些语言却反映出谶纬家们的观测是何等的仔细。而依据五纬的颜色变化，谶纬中的记录更是复杂多样，如荧惑变色可变为赤、白、黑；填星变色是变为青、白、黑；太白变色是变为赤；辰星变色是变为青黄、青白。从地球上来看，行星在运行过程中，颜色确实会发生变化，尤其在其逆行之时，这种变化更为明显。再考虑到一些气象因素，五纬变色的情况是会经常出现的，因而才会在星占学中广受关注。我们知道，各种光色都是由红、绿、蓝这三种基本光色按照不同的

①《唐开元占经》卷六十九。

比例附加而形成的，比例发生变化，一种色光就会变化成另一种色光，变化到极致便成为其补色。[①]从以上所引佚文可以看出，五纬各星颜色纵然发生变化，却也是变成较为接近之色，如由黄变青、变赤、变白，由赤变白，由白变青白、青黄、赤白、赤黄等，并未由赤变青或由青变赤。而所谓变黑，实际上是颜色变暗而已。倘若真的变成了黑色，在黑暗的夜空中就无法看到了。可见谶纬所纳入占验的这些颜色变化是在通过实际观测总结出来的，而绝非无稽之谈、妖妄之说，它们正反映了谶纬星占家们对五纬观察的认真仔细。

再如日月光色的变化。谶纬对太阳亮度变化的描述有“无光”、“薄”、“昼昏”等。所谓“薄”，《河图帝览嬉》曰：“日月赤黄无光命曰薄。”[②]实际上就是某种的气候条件下，日月光芒被大气折射散射而形成的现象。所以，以上的说法虽然有差异，但都是指太阳无光这种现象，只是程度稍有不同，其中“昼昏”的程度最为强烈。对于日面的颜色变化，谶纬《孝经左契》总结曰：“日变有五色。”[③]这五色分别是青、赤、黄（而无光）、白、黑，即五行的五色。日光本无色，但牛顿利用三棱镜将日光折射成七种颜色的光，发现日光实际上是由不同颜色和波长的光组成的。正常来说，这些光线和谐地融合在一起，以肉眼看来，日光是无色的。故而谶纬以淡黄白色为吉，若变为其它颜色，则为凶。经过大气的折射散射等作用，日面白天呈现淡黄色。若有大蒙气的时候，折射和散射等作用就会异于平时，导致日面呈现出不同的颜色。早晨和傍晚的太阳之所以与中午太阳的颜色不同，也是由于这个原因。因而《春秋感精符》曰：“日青、赤、黄、白、黑，乍连于气，茫茫不可以类推象度。”[④]所谓“乍连于气”，正是对大蒙气的描述，说明谶纬利用蒙气[⑤]发现了太阳光是由不同颜色的光组成的，只是在正常情况下，各光和谐地融合，因而呈现为无色。虽然为合于五行之数，谶纬将日光总结为五色，与现代所发现的七色光有异，但却在两千年前就已经认识到无色的日光是由若干种有色的光线组成，着实令人敬佩，不得不说是谶纬太阳观测的巨大成就。即使比较前后相近时期的诸星占之家，谶纬对日色的关注

①按：两种色光相混合如果得到白光的话，便互为补色。例如，红的补色是青色。
②《唐开元占经》卷十七。
③《唐开元占经》卷五。
④《唐开元占经》卷五。
⑤按：蒙气是古代对包围在大地外面的大气的称谓。蒙气法也即利用大气的消光作用进行天体观测，古已有之，是古代缺乏观测仪器时的一种较为便捷的方法。《天官书》中日面观测记录十分匮乏，对日面的观测，除了谶纬中有记录，西汉时期只有京房的著作中有较详尽的记载。从这一点来看，利用蒙气观日的做法应产生于京房所生活的西汉后期。谶纬应当也是利用了这种先进的方法才取得了诸多的观日成就。

度也是无可比拟的。所以《开元占经》“日变色”条目中的内容百分之九十来自于纬书，可知谶纬在日色的观察上的确取得了卓越的成就。

通过对日月旁云气的光色的不同描述也可以看出，谶纬对于它们的观测也是十分重视的。谶纬将日月旁的云气主要分为冠、戴、珥、抱、背、璚、直、交、提、纽、缨、履等十一类。比较《晋书·天文志》关于日旁气的记载，可知谶纬中的日旁气观测已十分成熟，记录也颇具规模，形成了较为完善的体系，在一定程度上促进了古代天文气象学的发展。

另外，谶纬中还记录了形态各异的流星彗星等，以流星为例，除了像其它文献一样记录有专名的流星以外，谶纬还记录了各色各样的无名流星：就光芒而言，谶纬中的流星，有的生有“爪牙”、“芒刺”、“足”，有的“光长五丈”，有的有一角，有的多达九角；从颜色上来看，有的“色如赤霞”，有的色白，还有的为黄、黑、青等多种颜色。流星本是转瞬即逝的，谶纬却对它们的记录如此仔细，这说明谶纬非常重视流星的观测。正因为谶纬对流星的深入研究，因而积累了丰富的流星知识，也启发了后世对流星的进一步探讨。

**2. 对天体的运行状态及天体间相对位置的审慎观测**

谶纬将天体的运行视作上天显明旨意的方式，因而格外重视对天体在运行过程中所呈现出的各种状态，审慎地观测着天体在天空中的细微运动。诸天体中，除了经星以外，其它的天体都在做着各自不同的运动。它们的速度有快慢，运行轨迹各有不同，因而不仅诸天体的运动形态各异，它们在运行过程中又与其它天体形成了十分复杂的位置关系，对于这些，谶纬用了非常复杂的语汇来加以描摹。

如关于天体自身的运行状态，我们以运动状态最为复杂的五纬为例，谶纬对于五纬不规律运行的状态有逆行、失度、盈缩、当居不居、未当去而去、动摇、反明、越次而行等描述，各有所指。所谓逆行，是地球和五大行星在围绕太阳公转的过程中，位置相互接近，即将互相赶超时所形成的视觉误差。《天官书》只以荧惑有反逆行的现象。谶纬对于五星却皆有逆行的记录，可知已经发现五纬皆有逆行的情况发生。所谓失度，是指未能按照其规律的行度运行，其结果是“当居不居”或“未当去而去”，也可称为“赢缩”。这是由于当时皆以为五星是匀速运行的，实际上，五星在公转过程中，速度时快时慢，因而变会发生这些“失度”的情况。“越次而行”为更加严重的“盈”。这些都说明谶纬已经发现了五星非匀速运动的事实，只是碍于

当时的认识水平，未能正确看待这一观测结果罢了。动摇和反明则主要是一些大气原因所造成。由于大气对光线的折射、散射、反射等作用，有时会使五星看起来光色闪烁不定，似乎是星本身在摇动一般。而反明更是大气现象所造成的视觉误差。对于日月的运行状态，谶纬中也有“行失”、“失度”或“盈缩”等描述。这些也都表明了谶纬对天体运动观察的重视，而这些观察也必然有助于揭示天体运行的奥秘。

再如关于天体间位置关系的描述，谶纬中主要有：守、犯、掩、入等。守是指一运动天体一段时间内在一相对静止的天体附近徘徊不去；犯是指一运动天体运行到另一天体附近七寸之内，光芒相及；掩是指一天体遮掩了另一天体的光芒；入则是指一较小天体运行至一较大天体或一系列天体（如某一星官）范围以内。由于古人将太阳视为君王的象征，因此若行星的视运动进入太阳表面时，称为“凌日”。而对于五纬在运行过程中，相互间形成的复杂的位置关系，谶纬还有专门的术语加以描述。如关于五星之间相互干犯，视二者间关系不同，又有“斗”、“抵”、“触”、“间可容剑”、“相逆”等不同的记述方式。“斗”是指天体相互接近，光芒相及，且光色都比较亮；“抵”是指运动快的星从下方接近运行慢的星；“触”是指二者视位置十分接近，像碰触在一起；“间可容剑”是指二星之间的视距离只有剑的宽度；“相逆”是二者相对而过，主要发生在一星顺行一星逆行之时。另外，谶纬中的五星相斗、相互干犯，又分为二星、三星、四星、五星相斗相干犯。而当五星间距离比较接近，又未达到干犯的距离时，又称为聚合。二星、三星、四星、五星合于某宿，也是谶纬十分关注的天象。这些都表明了谶纬对天体运行状态的观测之细密。

此外，在对于客星、彗星、流星等运行方式的记载方面，谶纬不仅像其它天文资料一样记录了许多有专名的彗星、流星的运行方式，还将流星的运动状态分为冲、突、击三种。《春秋文曜钩》曰：“流星之象，直前而入者，谓之冲。倏忽而过者，谓之突。两星适相抵触者，谓之击。”[①]流星本不宜见到，但谶纬却对流星的运行进行如此细微的观察，实在可贵。

## 二、谶纬天学的思想史价值——对于天学理论发展的推动

谶纬作为汉代一种独特的思想学说，其在天学理论上的贡献实际上比在天文观测等实践中的贡献更大。正如我们在第二章所展示的那样，谶纬的天学理论在前代

① 《两汉全书》，第 19287 页。

诸家天学理论的基础上，添加了许多饶有趣味的且十分精彩的论说，对当时以及后世许多论天家们都产生了较大的影响，如以下几个方面：

### （一）宇宙论

#### 1. 宇宙生成演化理论

在宇宙生成论方面，先秦诸子曾提出许多宝贵的见解，谶纬努力融合诸家之长，在此基础上，《易纬乾凿度》又提出了四阶段的宇宙形成理论，把天地万物的形成过程分为太易、太初、太始、太素四个阶段，气、形、质分别在后面三个阶段逐渐形成。这种思想虽然得益于《庄子》、《淮南子》等的启发，但谶纬简明易辨的论说，清晰晓畅的命名方式，使得谶纬此说在东汉以后受到很大的关注，在我国古代宇宙论中占有重要的地位。代表东汉早期官方思想主张的《白虎通》一书曾收录班固之言曰："始起之天，始起先有太初，后有太始，形兆既成，名曰太素，浑沌相连。"[①]这正是从《易纬乾凿度》而来，可见谶纬这一宇宙论在东汉有着举足轻重的地位。魏晋时期，随着玄学的兴起，谶纬这一论说又重新被重视起来，曹植诗文中有"夫太初之初，浑沌未分"[②]，"昔在太初，玄黄混并"[③]等言。到南宋时，周敦颐、朱熹等人，在《太极图说》、《语类》等著作中，仍坚持理、质、气的宇宙演化论，并深入讨论了理、质、气三者与阴阳五行的对应关系。究其源头，我们依然可以追溯到《易纬乾凿度》的四阶段宇宙生成论。

《孝经钩命诀》中也有类似的说法，是将天地未分之前的过程分为太易、太初、太始、太素和太极五个阶段："天地未分之前，有太易、有太初、有太始、有太素、有太极。是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。"[④]这一说法与《易纬乾凿度》相辅相成，都是谶纬中十分精彩的宇宙论学说。即使在今天看来，这一学说仍有启发意义。现代科学中有一种著名的宇宙学说称为热爆炸理论，是将宇宙的演化分为五个阶段：1. 奇点期：完全辐射状态，没有物质；2. 极早期：形成重子；3. 早期：氦、氘、锂等元素开始形成；4. 现期：星系胚（巨大的气状星云）开始形成；5. 将来期：从现在到今后。这五个阶段正好可以与《孝经钩命诀》的五段相配：奇点期

①《白虎通·天地》。
②曹植：《七启》，《曹植集》，（明）张溥著，殷孟伦注，《漢魏六朝百三家集》。
③曹植：《七启》，《曹植集》，（明）张溥著，殷孟伦注，《漢魏六朝百三家集》。
④《博物志》卷一。

相当于谶纬“太易”“无”的阶段；极早期相当于“太初”“元气始萌”的阶段；早期相当于“太始”“气形之端”的阶段；现期相当于太素“形质有变”的阶段；将来期实际上就是质形已具的“太极”时期。

**2. 汉代第四种宇宙结构模式**

在谶纬当中，还有着十分丰富的天地结构理论，这些理论在东汉及以后也都产生了重大的影响。其中最具价值的是《尚书考灵曜》中所载的含有大地运动理论的多重宇宙学说，实际上是异于浑、盖、宣夜的第四种宇宙结构模式。其大致内容如下：宇宙由“四表天球——恒星天球——地体”三重结构组成，日月道所在的四表天球在最外面，半径为 19.35 万里；二十八宿所在的恒星天球在其内部，半径为 17.85 万里；地体在最内部。大地与恒星天球都在作周期性闭合运动。将大地地心的运动轨迹进行模拟，则得到一个 3 万里为短轴、$3\sqrt{2}$为长轴的椭圆，如下图：

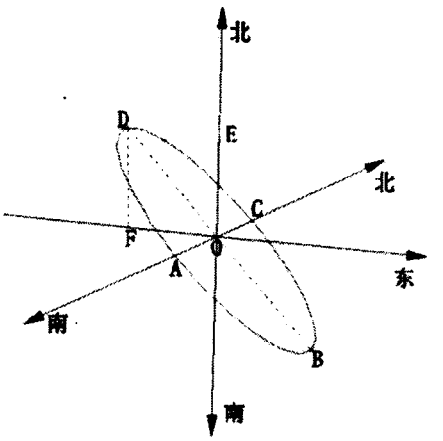


图 4-1

与此同时，恒星天球亦在四表天球范围内作闭合运动，其天球中心一个周期（一年）内形成了以四表天球中心为圆心，以 1.5 万里为半径的圆形运动轨迹。冬天大地向西北运动，而天球向南运动，这就导致北极与太阳的地平高度为四季中最低；夏天大地向东南运动，而天球向北运动，导致了北极与太阳的高度为四季中最高。谶纬之所以能建立一套如此完备的天地运动理论，正是对太阳高度周年变化规律进行深刻思考的结果。谶纬关于大地运动的表述与地球围绕太阳公转的实际变化方式是相契合的，虽然它认为天地同时运动，是不准确的，但在公元 1 世纪前后就能有如此的远见卓识，不能不算是谶纬对我国天文思想科学做出了卓越的贡献。因而它是颇具价值的：

首先，《考灵曜》“地动说”的宇宙结构模型是“地体—恒星天球（恒星所在）—四表天球（日月所在）”多重结构模式，这与今天所发现的“地球—太阳系（日月所在）—银河系（恒星所在）”的宇宙结构模式从宏观上具有一致性，只是受当时科技水平所限，恒星与日月的顺序颠倒。而在其后千余年间，中外思想界都没有出现其它相类似的宇宙结构理论，直到现代科学通过观测和计算，才发现了宇宙的多重性本质。《考灵曜》的作者仅靠一般的观察和推算，就能在两千年前提出如此先进的宇宙论，实在是令人敬佩的。

其二，《考灵曜》“地动说”是古代最早成熟地提倡大地运动的学说，与古代长期流行的天动地静说相比，《考灵曜》“地动说”更加接近于科学事实。古代人们一直主张天在旋转，而大地是恒静不动的。这也是古代阴阳思想“阴主静，阳主动”学说的来源和基础。天动地静、天阳地阴、天尊地卑是古代纲常伦理学说立论的重要依据。所谓“天行健，君子以自强不息”[①]，“地势坤，君子以厚德载物”[②]，“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣”[③]。甚至古代许多专门研究天学的流派与一些著名的学者也坚持天动地静之说，《周髀》家主张天转地静说，浑天家张衡在《灵宪》一书中也认为：“天成于外，地定于内”，“天体于阳，故圆以动，地体于阴，故平以静”[④]。直到宋代大儒朱熹，还坚持“天圆而动，包乎地外，地方而静，处乎天中”[⑤]，　地榷在中间，岿然不动”的说法[⑥]。不仅中国的古人如此，世界其它地方的古文明中也多有主张地静说者，在16世纪哥白尼提出“日心地动说”时，还被视作大逆不道，其支持者布鲁诺甚至被处以极刑。与之相比，《考灵曜》在公元前就提出地体恒动不止的“地动说”，实在是极为宝贵的。因而李约瑟称赞道：“极端人类中心论那种关于地处中央而不动的说法在欧洲曾那样束缚人们的思想，而在中国天文学思想中却不曾留下痕迹。”[⑦]所谓“不曾留下痕迹”，即是强调《考灵曜》“地动说”为代表的大地运动理论的突出价值。

再者，《考灵曜》不仅提出了“地动说”，还建立了一个完整的宇宙结构和运动模型。通过这一模型，圆融地解释了恒星、天极以及太阳的周年视运动变化。尽管

①《周易·乾卦·象》。
②《周易·坤卦·象》。
③《周易·系辞上》。
④《唐开元占经》卷一。
⑤张九韶：《理学类编》，《景印文渊阁四库全书》，第709册，第754页。
⑥朱熹：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，2010年，第119页。
⑦李约瑟：《中国科学技术史》，第四卷第一分册，第126-127页。

通过计算发现这一模型还不够精确，但在当时的科技水平和知识背景下，能对天体的视运动进行不仅定性，还有半定量的解析，已属十分难能可贵。不仅如此，《尚书考灵曜》还针对常人的感受，提出“地恒动不止，而人不知，譬如人在大舟中闭牖而坐，舟行而人不觉”，通过类比浅显易懂地进行解释，使得所提出的“地动说”更加具有说服力。这个比喻也是我国最早的相对性原理论述，在物理学的发展史上同样具有重要的意义。

此外，《考灵曜》“地动说”并没有给出地体运动时的依托，即认为地体是悬空运动的，同样，恒星天球与四表天球似乎也没有什么承载之物，这一点在今天看来尤为宝贵。相比于《考灵曜》，浑天家的学说是以水来托住天地，如张衡《浑天仪注》认为：“天表里有水，……天地各乘气而立，载水而浮。”宣夜说也认为日月众星“其行其止皆须气焉”[①]，均不及《考灵曜》之说更加接近事实。

也正因如此，这一学说在魏晋以后得到了很大的发扬。首先，关于天地的大小，孙吴陆绩《浑天仪说》曰：“周天一百七万一千里，东西南北径三十五万七千里，立径亦然。”[②]明显取自《考灵曜》“地动说”中的数据。晋皇甫谧在作《帝王世纪》时也加以沿袭，只是稍作修改。《开元占经》所引《古今通论》则袭用了《考灵曜》“地厚三万里”的说法。由此可见《尚书考灵曜》“地动说”在两汉六朝时期的影响。

其次，《尚书考灵曜》中的大地运动理论被后来的浑天家们吸收，更加完善了浑天说的宇宙理论，东汉后期至唐代的浑天家，多信奉《考灵曜》“地动说”，甚至将其视作浑天说的一部分。在浑天学派的代表著作《灵宪》和《浑天仪注》中有着十分相似的文字记载，如“天体如弹丸”，“浑天如鸡子。地如蛋中黄，孤居于内，天大而地小”，“地以阴浮”，“天表里有水”，“天地各乘气而立，载水而浮”，等等，皆与谶纬之言十分契合。可见即使是像张衡这样反对谶纬的天文大家，也觉得谶纬的天地结构理论是有价值的。后秦姜岌在作《浑天论》时，便大量吸取了《尚书考灵曜》中的“地动说”理论，他认为：“二分之日出卯入酉，正与地上平，故半表之径得天地相去十九万里，然则地处天半而下也。天游四面（表）而止，日道与四表等，不升不降，常与四表交错。”[③]这些都与《考灵曜》“地动说”一致。只是姜岌的其它表述认为恒星天球与地体应当同步运动，并且对于运动的方法也与《考灵曜》意见

①《唐开元占经》卷一。
②《唐开元占经》卷一。
③《唐开元占经》卷二。

不同。对其分析发现，姜岌的这些理论虽然可以解释一年中太阳高度、日出没方位以及昼夜长短的变化，但却不能解释恒星位置的周年变化。唐代孔颖达也继承了《考灵曜》的天地结构运动模式，认为“地与星辰俱有四游、升降”，但对具体的四游和升降作了相关修订，他认为：“四游者，自立春地与星辰西游，春分西游之极，地虽西极，升降正中。从此渐渐而东，至春季复正；自立夏之后北游，夏至北游之极，地则升降极下，至夏季复正；立秋之后东游，秋分东游之极，地则升降正中，至秋季复正；立冬之后南游，冬至南游之极，地则升降极上，至冬季复正。”[①]也即是说，认为大地和恒星天球每个季节均从天球中心出发，向同一个方向作一次往返运动，但地心始终处于南北纵向的天球中心面上，如上图 11 所示。与姜岌一样，孔颖达对“地动说”的修正也是不完善的，它同样不能解释恒星的周年位置变化，甚至也不能解释太阳高度的周年变化。不过，这些都表明“地动说”理论在后世尤其对浑天家一派非凡的影响力。

### （二）天体论天象论

通过前面的研究，我们发现，谶纬的天体论与天象论也是饶有趣味的，反映了谶纬对天体的本质和天象形成原因的独特思考。

#### 1. 天体论

关于天体论，谶纬在许多方面否提出了独到的见解。

如对银河的认识，《河图括地象》和《春秋说题辞》都认为天地之间的水是相通的，《易乾凿度》提出了原始的水循环思想。虽然有所偏差，但就当时的时代而言，有这样的思想，已经是难能可贵的了。

再如关于彗星流星等异常天体形成的原因，《河图》等中提出了一种五纬衍生说，并根据这一学说，建立了妖星系统。这当然是荒谬的，但以彗星流星生于五星的说法，今天看来却是非常科学的。关于彗星和流星的生成，有一种原因就是与五星有关，有的小行星略过某一大行星时，受到行星摄动改变轨道，就很有可能被该行星俘获为彗星；有时小行星与某一大行星发生撞击，或大行星本身发生一些巨大的地震等，就会喷发出一些陨石类的物质，在地球上看来就是流星。当小行星受到摄动而被俘获为彗星时，密切关注天象的谶纬学者们就会发现这颗彗星的首次出现位置与某行星很接近，因而萌生妖星为五星所生的观念，也是十分合理的。谶纬还继承

① 《礼记·月令》疏。

了早期的五纬失行而生妖星说，今天看来，五纬在摄动小行星时，受到引力相互作用的影响，运行状态自然也会发生一点改变，发生所谓的“失行”状况，因而这一说法今天看来是十分有见地的。

**2. 天象论**

谶纬勤于观察天象变化，对于许多天象出现的原因，有着深刻的思考，其中也不乏科学的见解：

如关于月受日光的理论。月受日光说首见于《周髀算经》中，但谶纬之月受日光说更为完善。《春秋元命苞》曰：“月为阴精，体自无光，藉日照之乃明，犹如臣自无威，假君之势乃成其威。月初未正对日，故无光、缺；月半而与日相对，故光满；十六日已后渐缺，亦渐不对日也。”即认为月亮本身不能发光，是假借日光，并利用月相变化来论证自己的观点，这就更容易为人们接受。不仅如此，谶纬还就月亮能反射日光的原因给出了进一步的解释，《河图括地象》主张月为金精，《春秋元命苞》则主张月为水精，但无论金还是水，都有一个共同的特点，就是极易反光。也正因如此，月亮才能“受明”。《易纬乾凿度》甚至还将月相的盈亏现象归结于月亮上水的涨落变化。虽不符合科学，却也能自圆其说，颇有趣味。

如日食理论。谶纬关于日食发生的原因中，有一种称为“月掩毁伤”。《春秋感精符》曰：“日将蚀，必先青黄，不卒至，渐消也。日光沈掩，皆月所掩毁伤，雌为征伐其雄。”《易纬稽览图》曰：“日食之比，阴覆阳也。”[①]这虽然也从阴阳侵犯的角度进行阐发，却揭露了日食的发生是由于月掩日而造成的。可见，谶纬对于日食已经有了科学的认识。

如太阳黑子理论。《春秋元命苞》虽从阴阳说的角度出发，但却表达了一种正确的认识——太阳黑子为太阳内部温度较低的部分，是非常具有进步意义的。

再如潮汐理论，《易纬乾凿度》所表达的潮汐与月亮有关的观念，具有相当多的科学成分。

## 三、谶纬天学星占学价值——对于星占理论的完善

### （一）丰富的分野学说

谶纬中记载的分野说，至少有七种，都是颇具独特性的材料，具有宝贵的研究

①《后汉书·郎顗传》注引。

价值。《春秋合诚图》与《春秋文曜钩》中的北斗七星九州分野说，不仅是现存最早的完整记载，内容也十分详细，还将各州的大致位置记录了下来，对于今人研究上古地理同样具有宝贵的参考价值。《春秋元命苞》中二十八宿的十三州十三国分野说，融合了《天官书》以二十八宿对应十三州和《淮南子·天文学》以二十八宿对应十三国两种学说，并且在郡、国分野之后，还有所对应的山，反映了汉代前后较为通行却早已遗失的分野思想。《开元占经》中曾数次引用一本名为“二十八宿山经”的书，其主要内容便是，按照二十八宿分野，杜撰出一系列与之相配的山，并将该宿之神置于山上，掌管该地事宜。这些材料早已不传，但透过谶纬以上独特的分野记载，我们又增加了一份了解汉代星占分野思想的材料，从而有助于我们更加全面地把握汉代学术思想。《洛书》中所保存的二十八宿的名山分野说，是以《禹贡》中的山川为分野的对象，且顺序也与《禹贡》中的完全一致。《河图》中其它经星的名山分野说，其名山则更像是出自《淮南子·地形训》。但这两种分野方式，都不似一般的分野说，其中带有很多堪舆思想，还兼具奇幻的神话色彩，是一种十分独特的分野方式，也展现了分野学说和堪舆学说在西汉后期的发展，以及两种学说相互交融的特色。《春秋元命苞》中所保存的二十八宿的九宫分野资料，将二十八宿与九宫相配再进行分野，正是后世九宫分野的滥觞。它仅仅以二十八宿分别对应各宫而非卦名，这就形成了太乙九宫分野的独特性，展现了太乙九宫分野最初的状态，因而具有十分宝贵的史料价值，为今人研究九宫分野等提供了更早更原始的材料。《诗推度灾》中的分野体系更是与众不同，其分星涉及二十八宿以外的天津、招摇、弧等，分野的对象也有许多像邶、墉、卫、唐、桧、曹这些西周和春秋早期的小国家。即使是后世仍然存在的秦、王（即周），对于它们星分也迥然不同。这则材料应当是自春秋甚至更早时期流传下来的十分古老的分野学说，对于我们了解分野说的演变发展历史，以及其早期形态，都是弥足珍贵的。

### （二）日蚀占验的系统理论

谶纬十分重视日食的占验，除了一般零散的占辞外，谶纬中还有至少四套系统的日食占验理论，除了《春秋潜潭巴》中的六十甲子日食占验理论受到京房的较大影响外，其余三套理论都独具特色。

#### 1. 十二月日食占验理论

据《春秋潜潭巴》所载，谶纬中有完整的十二月日食占验理论：

箕主正月，日色如青赤者，昧暝玄黄，亭亭夺光，旬望以上，七月朔日日蚀，近侯辅臣反其正月，地动摇，官兵大扰。

房主二月，日色如正月，旬望以上，八月二日日蚀，南夷北狄侵中国，流星数出，天下旱三年。其来二月，天雨血，后九十日，名水决。

……

斗主十二月，日色如灰、如涂、如虹、如合瓜，旬望以上，六月朔、晦二日日蚀，九十日日魄，大臣专国，代其君为王，天子废斥，强侯执命，夷狄内侵中国百年，上无天子，下无方伯，众狼为政。后二百二十日，虎哭地陷，天雨沙，山跃石。[①]

将日食按照发生的时间——十二月排开研究，并非谶纬首创。据《开元占经》所汇集的古代星占资料，京房《易传》、“石氏”星占中都有系统的十二月日食理论。然而与他们纯粹的研究十二月发生的日食分别如何占验不同，《潜潭巴》的理论融合了通过观察二十八宿、日色变化对日食将要发生的日期进行预测的方法，和日食占验两部分内容组成，相对于京房等人而言，谶纬的十二月日食占验理论内容更加丰富，占验更加复杂，表明了谶纬更为成熟的占验预报学说。

**2. 十二辰日食**

谶纬中的十二辰日食占验理论有两种，一载于《春秋感精符》中，以“木域”、“火域”、“金域”、“水域”各统摄三辰，占验上分别主四公之乱，如：“日蚀寅卯辰，木域，招谋者司徒也。”[②]可以看出，这是完全根据五行思想设立的，是五行思想的又一次应用。

还有一种十二辰日食占验理论载于《孝经雌雄图》中，曰：

子日日蚀者，燕国王死，期在五月、十一月。丑日日蚀，赵国王死，期在六月十二月。……亥日日蚀者，秦魏王死，期在十月四月。[③]

这种理论实际上是分野说的一种延伸，在十二辰分野的基础上加入日蚀这一灾异。日蚀为大凶，往往主国君之丧，十二辰日蚀因而分别对应其所主国之君死。所谓死之期，则是根据五行说中数字与十二辰的对应模式稍加延伸而来。

**3. 二十八宿日食**

①《唐开元占经》卷五。
②《唐开元占经》卷十。
③《唐开元占经》卷十。

二十八宿日蚀占验理论主要载于《春秋感精符》中，主要是根据日蚀发生的宿次设占，所占验的结果主要是大丧、兵起和大的灾害等。依据日蚀之宿次入占并非谶纬之首创，据《开元占经》所载，石氏、甘氏、《黄帝占》中都有这样的理论体系，不过各家观点皆不相同，这也说明了谶纬星占理论的独特性。

**（三）两大妖星系统**

妖星的源头，至少可以追溯到春秋战国时期。但其真正形成体系，则应始于谶纬。如第三章所介绍的，谶纬当中有两个完整的妖星系统，各含三十五颗星，分属于五纬。

一为《河图》、《河图稽曜钩》系统，一为《孝经雌雄图》系统。前一系统的妖星，实际上都是彗星。对于这一系统的妖星的形状、出现方位等特征，绝大部分谶纬中都有记载，对于我们研究古代的彗星等有着重要价值。因而在后世的天文星占文献中，这一妖星系统被广泛引用。《晋书·天文志》在“妖星”一类下原封不动地摘录了《河图》妖星系统的文字；《隋书·天文志》在记录妖星时将此妖星系统中的妖星视作标准的妖星，而将不见于此系统的妖星称作“杂妖”，甚至《天官书》、京房《风角书·集星章》中的杂星、妖星也被列入“杂妖”中，此系统的影响由此可见一斑。而第二个系统的妖星，主要为虚构，是从京房之学改编而来，在后世的天文星占学中也多有应用，《晋》、《隋书》《天文志》中都有所引述，但都不够完善，因此要了解京房之妖星理论，《雌雄图》中的妖星理论是一个必不可少的参考资料。从这个方面来说，《孝经雌雄图》中的妖星系统对于我们了解两汉星占学的发展，具有十分宝贵的参考价值。

综上可知，谶纬天学的确具有重要的价值。首先，在天文学方面，它所保存的古代天文历法资料，有的反映了上古的天文观念、天文体系、历法制度，使得我们可以更好地了解汉代以前的天文学知识；有的记录了西汉中后期和东汉初期新的天文发现、较通行的天文历法学说，有助于我们把握那一时期的天文学发展状况和天文历法知识的接受状况，弥补了《天官书》到《晋书·天文志》之间两汉天文学史料的空缺。而由于谶纬研究“天道”的需要，对各种天体和天象都进行了长期勤谨仔细的观测，其观测内容涉及诸天体本身及其周围云气的光亮、颜色、形状、运行状态，以及诸天体在运行过程中相互间复杂的位置关系。这不仅需要勤于观察的态度，也需要相对先进的观测手段。所以，谶纬星占家们必然会在观测的过程中引进

最先进的观测仪器，或自身对旧的仪器进行改良。因而在这一过程中，谶纬星占家们一方面推动了天文观测仪器的发展，一方面也通过自己的观测活动积累了较为丰富的天文知识，从客观上促进了天文学以及气象学的发展与进步。其二，在天学理论方面，谶纬就宇宙论、天体论、天象论等方面提出了许多独到的、今天看来仍有价值的理论，丰富了我国古代的哲学和天文学思想，对于人们正确地认识天体、天象、甚至大气活动都具有宝贵的意义，是我国古代思想史宝库中不可或缺的内容。其三，在星占理论的结构方面，在分野说、日食占验理论以及妖星系统的建构方面，谶纬都提出了系统完整的学说，对于古代星占学的发展和星占理论的完善方面的作出了宝贵贡献。因此，谶纬是值得我们继续深入研究的。我们应该抛开古人的对它的成见，剥开其晦涩、驳杂的外壳，找到其闪光的珠核，抖落其糟粕，抽取其精髓，使我们更加了解两汉的社会与文化，也使我国古代斑斓多姿的思想原貌得以更好地恢复。

## 第三节　谶纬天学之不足

谶纬天文资料虽然有科学的一面，但其根本目的是出于研究天人关系的需要，其特点便是在天象、天体与人事之间建立了十分密切的联系，今天看来，这当然是不够科学的，我们虽然把它们作为一种古代的思想学说加以研究，但从天文科学的角度来看，我们也丝毫不能回避这种非科学的思想所带来的弊端。谶纬天学是在阴阳五行说和天人感应思想的基础上建构起来的，因此它试图将各种天象都纳入自己的阴阳五行体系之中，这固然是一种认识掌握宇宙万物的方式，但随之而来也引发了对天象的主观的解释，在天象之间已经与人事间设立了许多荒诞的联系，这些都阻碍了人们正确地认识科学规律，在一定程度上阻碍了古代天文学的发展。从天文学的角度来看，谶纬天学资料的不足主要有以下几个方面：

### 一、主观性

谶纬天学资料主要出于占验的目的，因而并不尊重客观的天象，许多的占验和解释都是从主观出发，随意假设。

#### （一）胡乱联系

天体尤其经星本是客观存在于宇宙之中，与人事并无直接的联系，但星占家们

却将它们的运转变化与人事加以比附。谶纬更是如此，它以阴阳五行学说为基础，努力将恒星、行星、日、月、彗星、流星等都纳入阴阳、五行的框架之中，再在此基础上，对它们设立复杂的占验，实际上这些占验绝大多数都是没有什么科学依据的。这些事例不胜枚举，通过前面所引用的佚文，很容易看到这一点。这里要指出的是，谶纬对于许多天文现象的解释也从万物相联系的思想出发，给出了许多甚至有些荒诞的解释。

例如对于日蚀的认识，谶纬一方面指出这是“阴覆阳”而引发，但《春秋纬》对日食进行预测，说：“日之将食，则斗第二星变色，微赤不明，七日而食。”[①]日食只与日、地、月三者的位置关系有关，与北斗是没有任何关系的。北斗星是否变色，是不可能用来预报日食的。所以，谶纬这一解释是丝毫没有科学依据的。谶纬还将日月食的原因归于麟龙相斗等，也是不经的说法。再如对妖星产生的原因，谶纬除了认为与五星有关之外，还有《春秋运斗枢》中的北斗散生说、《河图》中的勾陈之精流生说以及《春秋考异邮》中的物类相感说。北斗散生说认为妖星分别为北斗七星所生，勾陈之精流生说认为妖星是勾陈星之精所生，物类相感说认为彗星是鲸鱼死所引发的。谶纬为万事万物之间建立的联系非常繁复，但大多数都是荒诞不经的。

**（二）许多占验对象是不可能发生的现象**

谶纬天文星占资料中，有许多占验的天象实际上根本不可能发生，谶纬为了完善其学说，强设占辞，却没有任何实际意义。例如对经星的占验中，有部分内容是针对星官形状位置发生改变而设计的。比如心宿三星，从地球上看，中星略高，前后星略低，三星不在一条直线上。因此《春秋元命苞》曰：“心者，大火也，……明而曲者为善，暗而直者为恶。”[②]以三星在一条直线上为恶兆。再如左右摄提星六星，各组成一个指向东面轩辕诸星（即“衡”）的三角形，《春秋元命苞》便以其不东向时为“天下大乱，异姓兴”[③]的祸事。又如参宿左足参宿七与玉井四星相邻，仿佛左足伸入井中之象，而《河图圣洽符》竟曰：“足出井外，使得放逸，纵暴为害，天下兵起。”经星之所以称为恒星，正是由于它们在较长时期内都是恒定不变的。而从地面上见到的它们之间的位置以及组成的形状，自然也不会轻易改变的，因此谶纬以上列入占验的由曲变直、反向、“足出井外”等，都是不可能出现的。这些都是谶纬

①《后汉书·五行志》注。
②《两汉全书》，第19241页。
③《唐开元占经》卷六十五。

主观的假想而已。

谶纬在对五星、月守、犯、晕列星等的占验中，也假设了许多根本不存在的情况，例如许多星距离黄道很远，也被列入五星与月守犯的对象，这是不可能出现的天象。如《春秋文曜钩》曰："辰星犯守天纪，幸臣执权，有兵，王者有忧。"[①]天纪星在天市垣以北，其纬度接近织女星，距离汉代的黄道远达 60° 左右，是绝对不可能被行于黄道附近的五星、月等天体守犯的。另外，谶纬中还有五星犯守玄戈、招摇等北斗附近星的占辞，这些情况也都是绝对不可能发生的。

再如对月亮异常情况的占验中，谶纬也预设了许多不可能发生的状况。如关于月亮的运行，《易纬》曰："月生五日中，其国太子登位，天下大熹。"所谓中，是指能够经过上中天，这是月生七、八日到月生二十二、三日时才能出现的现象。月生五日时，月亮距离太阳还很近，太阳落下时，月亮见于西方天空，不久便落下，是不可能经过上中天的。因此这是一种不可能发生的情况，除非历法发生极为严重的错误，后天达三天以上。《春秋纬》中还有"月十一日盈，别十二日亏"的说法，也是不可能发生的。而关于月食发生的时间，谶纬的占辞更是荒谬的。同样在《易纬》中，有"月生三日蚀"、"月生未满蚀"等的说法，《河图》中甚至还有"月一、二、八、十、十五日蚀"和"三、五、六日蚀"[②]等多种情况。我们知道，月食只有可能发生在望日月满之时，所谓望日前后一天发生月食的情况，是历法的粗陋所造成的，而月生一日、二日、三日等时期蚀，绝对是无稽之谈，它们只是谶纬用来充实自己占验内容的妄说罢了。

**（三）从星占的需要出发，臆造了许多不存在的天体**

为了建立更加丰富的星占内容，谶纬还臆造了许多根本不存在的天体，最著名的便是《孝经雌雄图》中的妖星系统：

《孝经雌雄图》系统中的妖星有：天垣、天楼、天棫、首若、天荆、天根、天枪；端下、商若、天杵、天麻、天杖、天捻、天英；白旧、（轩辕）星、粪星、林若、若彗、帚星、若星；蚩尤、赤若、天雀、天惑、官张、晋若、天阴；折若、天拂、天翟、天枢、天从、天罚、天社。

如果说《河图》系统的妖星是在《天官书》真实存在的异星的基础上设立，还

①《唐开元占经》卷五十八。
②《两汉全书》，第三十四册。

有据可依的话，此《雌雄图》系统的妖星则完全是臆造而成。谶纬以五星为纬，以北斗七星和二十八宿为经，设立两套数量各为三十五的妖星系统，其主要目的就是为了占验。尤其是此妖星系统，还与天干地支日、五色云气等严密配合。而实际上，如我们在前面所分析的那样，这套系统只是谶纬星占家们故神其事罢了，即使在实际的占验中，也难以找到真正的天体与之配应。

## 二、混乱性与矛盾性

今所见谶纬佚文十分散乱，这一方面是年代久远、损毁严重等历史原因所造成，另一方面由于谶纬资料出自多人之手，来源不一，其在形成之初就缺少统一严密的体系，内容驳杂繁乱。从前面的研究可以看出，谶纬关于同一个问题，经常存在着多种不同的甚至相互矛盾的说法，甚至在同一本纬书内部，也有许多牴牾之处。

如关于某种天象所主，谶纬中也有不同的意见。如关于荧惑入毕之所主，仅在《春秋感精符》一书中就存在着三种观点，且其中有的观点甚至正好相反：

> 荧惑入毕中，守之三十日，人主有庆贺之事。一曰：阴贵人有喜庆之事。一曰：有大水。[①]

荧惑本是凶星，其入、犯、首列星几乎都为凶兆，但此处荧惑入毕，谶纬认为主“人主”或“阴贵人”有喜事，但同时，又录入另一种观点曰：“有大水”，大水自然是非常大的灾害。那究竟荧惑入毕是吉还是凶呢？令人无所适从。即使是从星占学的角度来看，谶纬也难以满足方士们的需求。

不仅在星占方面，谶纬关于其它许多问题都同时存在着数种以上的意见。如关于天地的大小，谶纬中有如下几种说法：

一是以《尚书考灵耀》为代表的：内层恒星天球周天 107.1 万里，直径 35.7 万里，半径 18.75 万里；外层四表天球直径 38.7 万里，半径 18.75 万里说。两层天球皆为正圆。此说也见于《洛书甄耀度》与《春秋考异邮》中。

二是以《河图括地象》为代表的：地东西 2.8 万里，南北 2.6 万里；天东西 23.3 万里，南北 23.15 万里说。《春秋元命苞》曰：“日左行，周天二十三万里。”[②]也属此说。此说天地当为南北略扁，东西略圆的椭球体。

三是周天“八十一万里”说：《春秋元命苞》、《春秋命历序》、《尚书考灵曜》中

①《两汉全书》，第 19342 页。
②《太平御览》卷三。

都有此说。

可以看出，不仅是《尚书考灵耀》、《河图括地象》、《春秋考异邮》、《春秋元命苞》等不同的纬书之间有龃龉，在《尚书考灵耀》、《春秋元命苞》等书各自的内部，都有自相矛盾的记载。

再如关于历元的设置，《礼稽命征》曰："起于太素十一月阏逢之月，岁在摄提格之纪。"《乐协图征》曰："天元以甲子朔旦冬至，日月起于牵牛之初，右行二十八宿，以考王者终始。或尽一，其历数或不能尽一，以四千五百六十为纪，甲寅穷。"则皆以甲寅年为历元。同样《尚书考灵耀》和《春秋命历序》也是如此。但据《春秋元命苞》"开辟至获麟二百七十六万岁"之言来推算，其历元则应为庚申年。这就造成了矛盾。而这一看似不起眼的矛盾却在东汉时期连续引发了三次震动朝野的论争，成为天文历法史上非常著名的历史事件。从这一点来看，谶纬的不足确实给天文学的发展带来了不好的影响。

还有我们在前面提到的关于日月食现象形成的原因和彗星妖星的来源等，也存在着三种以上的不同说法。

### 三、保守性

董仲舒曾有"道之大原出于天，天不变，道亦不变"[①]之言，以天之不变作为道之不变的根基，反映了古人以天为不变的普遍观念。谶纬也是如此，因而坚守早期的天文观念和数值，错失了许多发现新的天文知识的良机。

例如，谶纬中有许多针对五星逆行、失行而设的占辞，说明谶纬在观测中已经发现了五星皆有逆行的现象，且运行也并不是匀速的，但却受到天人感应思想和旧的天学观念的束缚，将这些客观的现象归结为人为的因素，主观地对其加以占验，错失了更加准确地把握五星运行规律的机会。

再如，谶纬中也有许多为日月失行，或非朔日的日食和非望日的月食而设立的占验，表明谶纬也发现日月都不是均匀地运动，但谶纬坚持"日行一度，月行十三度十九分度之七"的旧说，将这些不合旧说的非均匀运动归结为社会治乱的某种预兆，而未对这些现象进行科学深入地思考，错过了发现日月不均匀运动的良机。且这些现象也说明了历法的错漏，但谶纬没有从这个角度着手去改良历法，反而提出

①《汉书·董仲舒传》。

许多神秘的言论强加解释，故弄玄虚，还在一定程度上妨碍了他人对这一现象进行正确地思考。

谶纬天文资料以上诸种弊端，都是由其学说本身的特征而决定的。谶纬研究天象，其根本目的不是为了掌握天体运行的客观规律，而是在天人感应和阴阳五行等思想的主导下，以当时已经形成的关于天体天象的规律为标准，对那些“异常的”、不符合人们普遍认识的现象进行谶纬化的解释和占验。从这个意义上来说，谶纬的确是妖妄的、固守旧说的，也给天文学的发展带来了不利的影响。归根结底，谶纬天学资料本质上更多是一种星占材料，而并非真正意义上的天文文献。

透过本章的分析，我们认为，谶纬天学的确具有其独特性。这种独特性由其基本思想——阴阳五行、天人感应和符命灾异思想，出发点——探讨天人之际，和归宿——通过掌握天命、天意更好地指导社会政治活动而决定；由其“体”——天文历法知识，“道”——天学理论，“术”——星占理论三层内容表现出来；最终也决定了谶纬天学的价值与不足。其价值在于谶纬星占家们出于寻求天意、占测吉凶的需要，十分关注天象，因而保留了许多早期的天文历法资料，也对天体和天象进行了勤谨细密地观测，发现了许多细微的变化规律，在某种程度上推动了天文观测活动的发展和天学知识水平的提高。同样出于考察天意的目的，谶纬造作者们对于天体、天象的形成、变化的原因都进行了深入的思考，因而也提出了许多宝贵的意见。同时为了更好地联系天人，谶纬星占家们提出了许多系统化的占验理论，在一定程度上完善了当时失于琐碎的星占学说。然而也囿于谶纬天学探求天人之道的目的和特点，谶纬天学不追求天文科学知识的进步和发展，对于许多新发现，并未能够正确地看待和研究，墨守旧说，天文历法知识保守落后，且记录驳杂，个别之处甚至自相矛盾。其理论学说都是从阴阳五行、同类相感等谶纬基本思想出发，也是为了宣扬这些学说而服务，因而主观色彩浓郁，甚至臆造了许多不可能发生的天象和不存在的天体。可以说，谶纬天学在积极和消极两个方面同时作用于古代尤其两汉天文学。谶纬以对天的关注，热衷于天文观测，因此推动了天文仪器的改良以及天文观测活动的盛行；也以对天的崇拜，将天和天象神圣化，陷于窠臼，无法自拔，对所发现的新的天学规律牵强附会，将人们领入歧途，也在一定程度上阻碍了天文学的进步。

# 第六章　谶纬天学之影响

谶纬于西汉哀、平之际迅速兴起，到东汉时期甚至被尊为“内学”，成为具有宪法总纲性质的国家信仰。随着谶纬之学的兴起，其核心部分——谶纬天学对古代尤其东汉的社会、学术、信仰等多个方面都产生了深刻的影响。

## 第一节　谶纬天论对东汉政治之影响

所谓谶纬“天论”，是指谶纬中对于天、天与人、天与万物的神秘化的思考和讨论，具体到政治方面，包括天命、天意、以及如何遵循天意设立政治制度等。因而谶纬当中记录了许多天命预言、灾异思想以及具体的礼乐、祭祀制度等，这些都对古代尤其东汉的政治产生了巨大的影响。

### 一、以谶纬天论预言、符瑞论证政权的合法性

早在秦末陈胜、吴广起义时，就已经开始利用谶言确立自己的权威，刘邦也通过创作斩白蛇的故事神化自己为“赤帝子”，这些实际上都是谶纬的早期形式。随着谶纬之学的兴起，其关于天命的预言也越来越丰富，对于社会的影响也越来越大，尤其在社会动乱时期，人们纷纷引用谶纬天命预言为自己寻找舆论依托。

西汉末年王莽拟篡汉，他首先在儒生中发布“汉祚已衰，新圣将起”的预言，然后又指使益州地方官员让人献上白雉以成“白雉之瑞”，从而获得了可与周公相媲美的封号“安汉公”。元始五年（公元 5 年），王莽借助于“丹书著石”的谶语，进一步“居摄践祚”。随后武功长孟通献上一块据说是在掘井时发现的“白石”，上有“告安汉公莽为皇帝”的字样。王莽便顺承“天意”，登基为帝，改国号为“新”。自此，王莽终于利用这些编造的谶言，“合法地”攫取了汉之政权。[①]

有王莽的成功范例在前，西汉末年各种起义的势力也纷纷效仿。刘秀、隗嚣、公孙述等人皆有谶语为自己正名。以刘秀为例，地皇三年（公元 22 年），李通以“刘氏复起，李氏为辅”的谶言，坚定了刘秀兄弟起兵的决心，刘縯、刘秀遂打起“复高祖之业，定万世之秋”的旗号正式起兵反莽。后来，刘秀在太学时的同舍生强华

①《汉书・王莽传》。

“自关中奉《赤伏符》”来见刘秀，上载：

刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。

于是群臣奏请刘秀顺应天命即皇帝位，曰：

受命之符，人应为大，万里合信，不议同情，周之白鱼，何足比焉？今上无天子，海内清乱，符瑞之应，昭然著闻，宜答天神，以塞群望。

于是刘秀燔祭告天即位，其祝文曰：

皇天上帝，后土神祇，眷顾降命，属秀黎元，为人父母，秀不敢当。……谶记曰：“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。”……敢不敬承。

刘秀利用谶纬天命预言建立了东汉政权，自然也担心别人再利用谶纬建立新的政权，于是“宣布图谶于天下”，确立了谶纬的官方版本八十一篇，禁止他人随便增益窜改。[①]

东汉末年，社会又一次陷入了混乱，张角创立太平道，并造作谶语曰：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。[②]刘秀以《赤伏符》建立东汉，因而东汉一直自视为火德，火生土，其下一个承续者当为土德，色尚黄。张角所领导的农民军，头戴“黄巾”，正是为了说明自己为土德，是当代汉而兴的新政权。

后来曹操父子建立魏国，孙权兄弟建立东吴，也都援引或创立谶言、符瑞以宣传自己政权的合法性。这些前人已有较为详尽的论述，此处不再赘言。

## 二、以谶纬天论决定重大国家制度

刘秀在建立国家时以谶纬为旗帜，因而在建立政权以后，也奉谶纬为国家宪法，许多重大的国家制度和政治举措都以谶纬为依据。

### （一）以谶纬所载之“天意”制礼作乐

古代，礼乐制度一直被视为国家之大典。但由于西汉末年的战乱，许多礼乐制度都被破坏。东汉建立以后，广泛地利用谶纬所载礼乐言论，建立了各种礼乐制度。

例如封禅之礼本是西汉十分重要的祭祀之礼。但起初光武帝并不赞成，据《后汉书·祭祀志》载，建武三十年（公元54年）当群臣上言“即位三十年，当封禅泰山”时，光武帝还下诏批评了他们。但两年以后，光武帝夜读谶纬，读到《河图会昌符》“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，用益于承。诚善用之，奸伪不萌”之言，

①以上皆见《汉书·光武帝纪》。
②《后汉书·皇甫嵩传》。

刘秀为高祖刘邦九世孙，因而“及诏松等复案索《河图》谶文言九世封禅事者”。梁松等人据《河图》、《洛书》找到了光武应该进行封禅的三十六事，光武帝便东行封泰山，同时命臣下完善和制定了封禅的相关礼仪，并“初起明堂、灵台、辟雍，及北郊兆域”等设施。[①]而在讨论建立灵台的位置时，光武帝也“欲以谶决之”。[②]

再如，曾于光武帝时参与制定封禅礼的博士曹充在上书明帝要求继续制定礼乐时，其所提出的依据为：

> 《河图纬·括地象》曰：“有汉世礼乐文雅出。”《尚书纬·璇玑钤》曰：“有汉帝出，德洽作乐，名予。”[③]

于是明帝采纳其建议继续制定礼乐制度，并诏改太乐宫为太予乐以合谶。

章帝即位后继续重视礼乐制度的完善，其相关诏书曰：

> 《河图》称：“赤九会昌，十世以光，十一以兴。”《尚书璇玑钤》曰：“尧述理世，平制礼乐，放唐之文。”予末小子，托于数终，曷以缵兴，崇弘祖宗，仁济元元？[④]

章帝根据《河图》“十一以兴”之言，认为自己“托于数终”，当仁不让要“崇弘祖宗”，于是命曹褒修订汉初叔孙通等人制定的《汉仪》十二篇。从光武封禅到明帝、章帝制定礼乐制度，历经三代帝王数十年的时间，无一不是以谶纬作为创设国家重大制度的依据，谶纬在东汉时期的影响由此可见一斑。

**（二）以谶纬天论任命官员**

皇帝建立政权依赖谶纬，一些官员也借助谶纬飞黄腾达。这种情况在两汉之交尤为明显。在王莽篡汉的过程中，许多人就因制造一些谶言或祥瑞异事谄媚王莽而被恩宠。还有一些甚至于社稷无寸功，只是一些平头百姓，也因符合谶言记载而平步青云。

如梓潼人袁章在为王莽制造符命时，“图书皆书莽大臣八人，又取令名王兴、王盛，章因自窜姓名，凡为十一人，皆署官爵，为辅佐”。王莽便依照谶言找到了这些人，授予他们官职，“京兆王兴为卫将军，奉新公；轻车将军成武侯孙建为立国将军，成新公；京兆王盛为前将军，崇新公：是为四将。凡十一公。”那么这些人究竟有哪

①《东观汉记》卷一《世祖光武皇帝》。
②《东观汉记》卷十六《桓谭》。
③《后汉书·曹褒传》。
④《后汉书·曹褒传》。

些品德、资历呢？《汉书》载“王兴者，故城门令史。王盛者，卖饼”，而王莽授予他们如此高的官职的唯一凭据，就是符命，所谓“莽按符命求得此姓名十余人，两人容貌应卜相”，因而“径从布衣登用”，从此平步青云。王莽如此信用符命，使得“是时争为符命封侯”，最后导致天下大乱。①

再如光武帝，李通“刘氏复起，李氏为辅”的谶言为刘秀所采纳，李通也凭借此言被刘秀重用信赖，后被封为固始侯，历任大司农、前将军、大司空等高官。如果说李通受重用与其对光武帝的辅佐有关，那么王梁、孙咸受官则完全是因名字与谶纬偶合的缘故。刘秀即位后议立大司空，因《赤伏符》有言曰：“王梁主卫作玄武”，便将大司空这一位列三公的职位授予了野王令王梁。原因便是野王在春秋时属卫国，玄武主水，司空为水土之官，因而认为王梁为大司空最合谶言。光武帝还“以谶文用平狄将军孙咸行大司马”，引得群臣不满。②因而当尹敏受命“校图谶”时，“因其阙文增之曰：‘君无口，为汉辅’”以讽刺光武。③

**（三）以谶纬灾异理论更改行政方针**

谶纬天论还有一个重要方面就是通过灾异理论干涉国家政治。灾异理论被董仲舒提出以后，在西汉已有所实施。但经过谶纬的鼓吹，灾异更成为天意的彰显，神圣不容置疑。东汉以后，皇帝时常根据谶纬灾异禳救理论变更人事任命和行政举措，甚至因为灾异而下诏罪己。

以日食为例。日食在古代被视作大凶之兆。谶纬以日为阳，为君象，因而认为日食意味着君主有大凶，国家有大的动乱和祸患。因此，谶纬中记录了许多日食禳救之法，以《春秋感精符》所载为例：

> 救日蚀：天子南面秉图书，察九野，萌生者绝，始正本，案类救下闻异，郡官修政，招贤进士，独绝其萌，所以防塞之者。故日蚀、大水，则鼓，用牲于社，社者阴之主，朱丝萦社，鸣鼓胁之也。④
>
> 消变之道，案明坛南郊。日之将蚀，渐青黑，谨遣大将三公，如变所感之过，以告天曰：天子臣某谨承皇戒，退避正居，思行訾误，阳精有币（蔽），己政类素，正事去非，释苛禁，不敢直命，遣臣钦踰，以绝国害之谪，近以绪尽力宣文，

①《汉书·王莽传》。
②《后汉书·景丹传》。
③《后汉书·尹敏传》。
④《唐开元占经》卷十。

思维表道，愿得修政，以奉宗祖，追往冀今，勉开嘉纪，纵大扬（阳）精，以兴日宝。归报天子，三日就宫，遣使诏诸侯问过，举名士，察奸理冤，督教化不宣者，审以敕身，务佐为行，天子吉。①

朔日蚀，正臣阴，退后妃，以内过省己。蚀二日者，正侯蕃，黜州辅，以暴恣自改。晦日蚀者，王近臣退，素食。②

东汉时如遇日食，皇帝时常秉承谶纬“招贤进士”、“内过省己”、“黜州辅”、“近臣退”等理论，命令地方官员推贤进士，广开言路，自己斋戒自省甚至下罪己诏，令重要官员自省甚至罢免亲近重臣令其来承担天责。

如建武六年九月晦日日食，光武下诏曰：“吾德薄不明，寇贼为害，强弱相陵，元元失所。《诗》云：‘日月告凶，不用其行。’永念厥咎，内疚于心。其敕公卿举贤良、方正各一人；百僚并上封事，无有隐晦；有司修职，务遵法度。”③建武七年三月晦日日食，光武帝两次下诏自责，并再次要求“公、卿、司吏、州牧举贤良、方正各一人”。④

汉和帝永元七年四月朔日日食，“帝引见公卿问得失，令将、大夫、御史、谒者、博士、议郎、郎官会廷中，各言封事。诏曰：‘元首不明，化流无良，政失于民，谪见于天。深惟庶事，五教在宽，是以旧典因孝廉之举，以求其人。有司详选郎官宽博有谋、才任典城者三十人。’既而悉以所选郎出补长、相。”

光武帝、和帝都属于比较清明的君主，但更多自私自利的帝王，时常把责任推卸到臣子的身上，而且替君主背黑锅的主要是丞相、三公这样的高官。如汉安帝永建二年七月甲戌日食，“壬午，太尉朱宠、司徒朱伥罢”。⑤桓帝永兴二年，“九月丁卯朔，日有食之。太尉胡广免。”⑥灵帝建宁元年“冬十月甲辰晦，日有食之。……十一月，太尉刘矩免”。建宁二年“冬十月戊戌晦，日有食之。十一月，太尉刘宠免”。灵帝光和元年，“八月，有星孛于天市。九月，太尉张颢罢，太常陈球为太尉。冬十月丙子晦，日有食之。十一月，太尉陈球免。”⑦

可以看出，东汉一朝 200 余年，多遵循谶纬之灾异理论，遇到日食、彗星等灾

①《唐开元占经》卷十。
②《唐开元占经》卷十。
③《后汉书·光武帝纪》。
④《后汉书·光武帝纪》。
⑤《后汉书·孝安帝纪》。
⑥《后汉书·孝桓帝纪》。
⑦《后汉书·孝灵帝纪》。

异时，举贤纳谏、自省罪己、改变人事任免，施行宽松的政治举措，从而在一定程度上使政治得以改良，也使得阶级矛盾得以缓和，这些是谶纬政治理论的重要意义之所在。然而，仅仅根据谶纬所言之灾异便频频更换宰相、三公这些国家重臣，也必然会导致政治上的混乱，使得政府难以有序地运行，国家日常事务的处理也必然会受到影响。

综上，谶纬天论以其神秘性、宗教性，受到古代尤其东汉王朝的极度尊崇，进而成为东汉的国家意识形态，在东汉一朝政治的许多重要方面都产生了影响。从建立王朝到维护统治、改善政治、变迁人事，无一不尊奉谶纬天论。这种情况所带来的，既有利，也有弊。其利之处在于，通过谶纬的灾异理论，使得君王、臣宰不断反省，改善政治环境，广开言路、招纳贤才、减轻税负等，从而缓解阶级矛盾，在一定程度上有利于改良百姓的生活。但是谶纬的天论思想说到底是一种非科学的理论，不管是其天命学说，还是其灾异思想，都带有许多主观的色彩，极易被人们所利用。有王莽、刘秀为例，后世许多如张角之流，多利用谶纬天命、符瑞理论蒙蔽舆论，获得支持，从而达到其个人的政治目的。这就使得社会增加了许多不稳定的因素，也使得社会时常陷入战乱，导致百姓流离失所，许多文化被破坏。而谶纬灾异理论今天看来甚至是无稽之谈，为了日食、彗星、地震等所谓“灾异”频繁更换重臣，使得国家政治机构难以有序运行，最终必然导致社会、政治等陷入混乱。

## 第二节　谶纬历法对古代历法之影响

制定历法，首先要确定应该遵循的基本原则，这就是历本。对于这一点，今天的人们肯定选择以天体运动的真实规律为准则。但是在古代，却有着多种多样的观点：以合律吕为本、以大衍之数为本、以阴阳之数为本，等等。比如，《史记·律书》以及《汉书·律历志》所载《太初历》的相关内容，都反映了历法要和音律的思想，这也正是“律历志”命名的原因。而刘歆的《三统历》又引入了大衍之数、阴阳之数等增强其数据的神秘性，反映了以大衍、阴阳之数为历本的思想。这些观点在古代都是长期存在的，有着较大的影响。东汉以后，随着谶纬被执政者奉为“内学”，以谶纬为历本的思想蓬勃兴起，成为东汉时期一种时髦的理论。研究东汉以后的历法，可以发现，一些历法从治历的观念到具体的数据，都显露出谶纬的深刻影响。这种影响主要表现为以下几个方面：

## 一、以谶纬中的历法观念为依据

这一点突出地表现在关于东汉《四分历》历元的三次论争中。

《四分历》的历元为庚申元，而我们在前面已经指出，谶纬《尚书考灵耀》以及《礼稽命征》中所采用的皆为甲寅元，《春秋命历序》也是如此，这就导致《四分历》的历元与谶纬相悖，这在崇奉谶纬的东汉时期，是不能允许的。因而，仅就这一点，东汉时期就发生了三次论争，而且每次都是牵动朝廷上下的重大事件。《续汉书·律历志中》详细地记录了这三次事件的过程，分别称之为："延光论历"、"汉安论历"和"熹平论历"。

### （一）"延光论历"

"安帝延光二年（123），中谒者亶诵言当用甲寅元，河南梁丰言当复用《太初》"。历法是古代社会的大事。于是，皇帝便"诏书下公卿详议"，这便是此次论争的开始。论争主要分为两派，一派以侍中施廷等人为代表，认为"《太初》过天"、"弦望失正"、"食不与天相应"；《四分历》"虽密于《太初》，复不正"，因此二者"皆不可用"。那么用什么呢？他们的意见是"甲寅元与天相应，合图谶，可施行"。可知，亶诵之所以"言当用甲寅元"，其理由也正为"合图谶"。另一派以河南尹、太子舍人李泓为代表，他们认为元和改历采用《四分历》，正"应《保乾图》'三百岁斗历改宪'之文"，且据《春秋元命苞》"开辟至获麟二百七十六万岁"之言推算，《元命苞》中的历元亦为庚申年，因而"《四分历》本其图谶，最得其正，不宜易。"这是引用谶纬之语维护《四分历》，为《四分历》建立谶纬之历本。最后，尚书令陈忠上奏，引用了许多灾异福瑞故事，又言"甲寅元复多违失"，"未可取正"，因此"以非易是"。汉安帝这才"纳其言，遂（寝）改历事"。

在这次事件中，论证的核心点是历元，而论证的主要论据则是谶纬之说。双方各引谶纬中的说法，为自己张帜。最终，汉安帝也以各种福瑞灾异之兆而平息论争，继续采用《四分历》。谶纬在东汉政治社会中的影响，由此可见一斑。不过，在论争中，是否能与天相验也是论者的重要论据。

### （二）"汉安论历"

汉顺帝汉安二年（143），尚书侍郎边韶上书，又一次要求改历，其依据为：《太初历》以"《乾凿度》八十一分之四十三为日法"，刘歆《三统历》"以《河图帝览嬉》、《洛书甄耀度》推广九道"，因此二者才能"与天相应，少有阙谬"。《四分历》"托

之于获麟之岁，又不与《感精符》单阏之岁同”，因此“少能钩深致远”。这就是说，边韶提出改历的原因又是《四分历》历元不与谶纬相合的问题。于是皇帝又下诏令“三公、百官杂议”。太史令虞恭、治历宗诉则引谶纬之说，细细推算，曰：“《四分历》仲季之元，起于孝文皇帝后院三年，岁在庚辰。上四十五岁，……又上二百七十五岁，虽在庚申，则孔子获麟。二百七十六万岁，寻之上行，复得庚申。”指出这种计算并非假托，而是“岁岁相承，从下寻上”的，因而“其执不误”。所以，《春秋元命苞》之言正为“《四分历》元明文图谶所著也”。他们又列举《四分历》诸种验于天之据，并指出《四分历》的种种数值皆是立浑仪测算而得。而浑仪，据《文曜钩》记载，是唐尧时羲和所立。因此，《四分历》是可行的。最终说服了汉顺帝。这次论证，焦点仍然是《四分历》历本是否合于谶纬的问题，双方各引谶纬为据。但值得注意的是，这次胜利的一方虽也多引谶纬之言，但更多了科学的计算成分，且还有大量实测事实作为依据。引用谶纬更多是为其结论寻找理论支持而已。

**（三）“熹平论历”**

到汉灵帝熹平四年（175），五官郎中冯光、沛相上计掾陈晃又一次上书，将当时盗贼四起、益州叛寇的原因归为“历元不正”。他们的论据依然是“图纬无以庚申为元者”。为此，他们还提出要将虚言“本庚申元经纬有明文”的官员们治以欺君之重罪。皇帝再一次下诏，令“三府与儒林明道者详议，务得道真”。最终，蔡邕的论述，解决了这个在五十余年内论争了三次的问题。蔡邕认为，“历数精微”，“数无常是”，即历法是应当不断改革的。所以古六历各有历元，“虽不明于图谶”，却“皆当有效于当时”。且冯光、陈晃依据《考灵耀》而制定出来的历法，“二十八宿度数及冬至日所在，与今史官甘、石旧文错异，不可考校”；而若“以今浑天图仪检天文，亦不合于《考灵耀》”。即认为《考灵耀》所载为当时旧数，历法处于不断变化之中，要以合天为本，不必拘于谶纬之言。这是东汉时首次明确地抛开谶纬之说的言论，也可以看出，到东汉后期时，谶纬的权威性已大不如前。

这三次论争，都以合谶为出发点，在论争中也多引用谶纬立说。然而，以谶纬为历本的思想的影响力却在逐渐减弱。之所以如此，是因为谶纬的说法经不起天象的验证。在事实面前，谶纬只能甘拜下风。而以合天为历本的做法则逐渐得以抬升。蔡邕论历以后，以谶纬为历本的说法便成为强弩之末，最终完全退出了历史舞台。

## 二、以谶纬中的数据为依据

谶纬对古代历法的影响，还表现在许多历法以谶纬中的数据为历法基本数值这一点上。前面已经指出，东汉《四分历》的岁实、历元和上元积年都是以谶纬中的说法为依据，至少是引用谶纬中的数据为其正名。东汉以后，谶纬对天文历法的影响虽然大大削弱，但从下面两部历法中，我们还能看到谶纬数据对历法数值的影响：

### （一）西晋刘智《正历》

刘智所作《正历》并未真正施行，其原貌也不可见，只是从《宋书·律历志》中我们可以了解其大致情况：

> 晋江左时，侍中平原刘智，推三百年斗历改宪，以为四分法三百年而减一日，以百五十为度法，三十七为斗分，饰以浮说，以扶其理。[①]

“三百年斗历改宪”是《春秋保乾图》之语，本意当是指历法应当每三百年就重新校正一次，与蔡邕所谓“数无常是”之言意旨相同。但刘智却把它理解为“四分法三百年而减一日”。四分历的岁实本为$365\frac{1}{4}$日，三百年减一日，则回归年的长度就成为$365\frac{1}{4}-1=365\frac{37}{150}$，即“以百五十为度法，三十七为斗分”。这个回归年长度为365.2467，比《太初历》、《四分历》以及《景初历》都更为精密，但其出发点是对谶纬的错误理解，因而也只能算作歪打正着。但可以看出，谶纬此时在社会中的影响依然不可小觑。

### （二）北齐宋景业《天保历》

据《隋书·律历志》载，北齐文宣帝高洋代东魏受禅以后，为彰显新朝气象，突出其政权的合法性，因而“命散骑侍郎宋景业协图谶造《天保历》”。宋景业查看谶纬之后制作了《天保历》，上奏曰：“依《握诚图》及《元命包》言，齐受録之期当魏终之纪，得乘三十五以为蔀，应六百七十六以为章。”因而“文宣大悦，乃施用之。”[②]可见，《天保历》之所以能讨得皇帝的欢心得以施用，是因为其制作时依造谶纬中符命之言，为使北齐政权成为应天顺命的合法政权这一要求，找到了合理充分的依据。实际上，若从历法的角度考察，这部历法并无什么过人之处。首先，其依据谶纬所立的闰周为676年249闰，即一年为12.3683432个月，而当时的实际值应

①《隋书·律历志中》。
②《隋书·律历志中》。

为一年12.3682765个月左右。比它早90年的《大明历》[①]的闰法为一年12.368286445，可知《天保历》闰法非常疏漏。不仅如此，它其它的数值也不够精确。因此，仅三十几年以后，就有人上书对它加以指责。武平七年，董峻郑元伟“立议非之”，指斥它“妄诞穿凿，不会真理，乃使日之所在差至八度，节气后天，闰先一月，朔望亏食，既未能知。其表里迟疾之历步，又不可以……”[②]一部历法有如此多的疏漏，这些大概都是由于袭用谶纬旧值而造成的。这是最后一部依据谶纬而作的历法，此后，谶纬对历法的影响彻底消失。

谶纬中的历法数值为西汉所测甚至先秦所传，自然不合于后世，其逐渐退出历法的舞台，也是必然。

### 三、因“不合图谶”而改革历法

在我国古代两千多年有文字可循的历史中，仅正式行用过的历法就有53部之多，私人制定未能施行的更是不可胜计。除去春秋战国以及魏晋六朝这样同时行用多部历法的时期，平均每部历法的行用时间不足50年。之所以如此频繁的改历，有着多种原因。陈美东先生在其《中国古代天文学思想》一书中，将这些原因细细归纳为11种。这11种原因可归为两类：一是因历法与实际天象不相合，包括朔望、节气、二十八宿、日月食、五星行度、闰月的安排以及漏刻等出现偏差，必须改历，如太初改历等。二是政治思想等原因，包括王朝更迭、新君即位要求改历正名，历元失当，以及不合图谶或为了顺应图谶等。王朝更迭要改正朔，这是古制，自然可以理解。历元作为历法的基本要素，在古代还被视为与王朝的气运、政局变动有着莫大的关联，这在“熹平论历”中已有所体现。为了符合图谶而改历，则是令人难以理解的事，但却两度出现在中国的历史中。

一次是东汉废《太初历》而行用《四分历》时，章帝下诏先引用谶纬之文“《河图》曰：‘赤九会昌，十世以光，十一以兴。’”“《春秋保乾图》曰：‘三百年斗历改宪’”等，强调：“同律度量，考在玑衡，以正历象”的必要性和神圣性，然后指出《太初历》的种种不是，其中一个重要的缺陷就是“冬至之日日在斗二十二度，而（太初）历以为牵牛中星”。据《史记》载，《太初历》冬至时“日月在建星”，这里之所以说在“牵牛中星”，是因为当时尚未认识到冬至点的退移，因而以建星为牵牛

①《天保历》于天保二年（551年）开始施行，《大明历》为大明六年（462年）祖冲之所献。
②《隋书·律历志中》。

初。贾逵又解释曰："《太初历》冬至日在牵牛初者，牵牛中星也。"这一点我们在前面已经有过详细的论述。当时实测冬至点是在斗二十二度，与《尚书考灵耀》"斗二十二度无余分"之言相合。因此，《太初历》的说法就违反了谶纬，这正是章帝所指出的废掉《太初历》的一个重要原因。而之所以改行《四分历》，正是因为它与谶纬相合，如李泌所言："《四分历》本起图谶，最得其正，不宜易。"①

第二次就是北齐改用《天保历》时，要求治历者宋景业"协图谶"制作新历法，可知旧历法并不协图谶。这也是文宣帝要求改历的原因之一。

通过以上的研究可以看出，由于谶纬对政治社会的巨大影响，作为国家制度重要组成部分的历法，也多显露出谶纬影响的痕迹。有引用谶纬的说法、数值而立说的，也有歪曲谶纬的数值为其说提供依据的。但是，应当看到的是，这些造历者或论历者虽多依据谶纬之言，但却是在经过计算或实测的基础上。附会谶纬之言，只是在当时谶纬盛行的社会背景下，为其言论寻找更为神圣的依傍而已。因此，陈美东先生总结说："以谶纬为历本的思想对于历法的影响是有限的，主此说者大都是在对有关数值心有底数的情况下，再饰以谶纬的神秘色彩，以壮声威而已。"②

## 第三节　谶纬天学与道教兴起之关系

谶纬之学本为方士化的儒生所造作，其中含有大量早期神仙方士的思想理论，宗教化的色彩十分浓郁。卿希泰曾经指出，"这种谶纬之学，与神仙方士的鬼神怪迂之说，本质上没有好多的区别"③。的确，谶纬中的思想、用词等有很多都与道家有着很大的关系，我们在前面已经指出了《易纬乾凿度》的宇宙生成论来源于道家思想，此外还有许多，如《易纬乾坤凿度》记载《希夷名》为上古流传下来的圣书之一，"希夷"一词来源于《老子》；《春秋元命苞》曰："圣人一其德，智者循其辙。长生久视，不以命制。"④"长生久视"一词亦来源于老子。此外纬书中还有许多神仙思想和传说，如《诗纬含神雾》及《孝经援神契》谓太华山上有仙室、少室山上有灵药；《河图记命符》中载有能加减人寿的鬼神；《河图括地象》载有三神山、昆仑山等仙境等，后来都为道教所吸取。谶纬对孔子的神化，实开道教对老子神化之

①《续汉书·律历志中》。
②《中国古代天文学思想》，第565页。
③卿希泰：《中国道教思想史纲》，第47页。
④《太平御览》卷三百六十。

先河。血书端门、赤乌授书等的传说，亦为道书天降说张本。而太平道黄巾起义时便利用谶言“苍天已死，黄天当立。岁在甲子，天下大吉”为自己制造声势。纬书中的图录，更为道书所承袭。而道教极为重要的早期经典——东汉魏伯阳的《周易参同契》，更是从形式到内容都受到谶纬之学的影响。首先，其书名便是仿造纬书之名，与《易纬稽览图》、《孝经援神契》等十分相似。而且，作者本人也确实受到图纬很大的影响，据五代彭晓《周易参同契通真义·序》载，魏伯阳“博赡文词，通诸纬候”①。而书中的内容，也与纬书颇为相似，故朱熹论之曰：“魏君后汉人，篇目盖放纬书之目，词韵皆古，奥雅难通。”②明人陆深亦曰：“魏伯阳作《参同契》本之纬书。”③则《周易参同契》一书从命名到古奥的行文方式以及所记载的内容，皆为仿造纬书之作。可以说，谶纬之学正是道教的思想渊源之一。关于这些，前人亦多有论述，这里我们主要研究谶纬天学对道教的影响。这种影响可以通过以下两个方面来展现：

## 一、谶纬天学的天神星神体系与道教神仙系谱

道教有许多先天神，还有很多通过后天修行得道的仙真人，神仙众多是道教的特点之一。道教的神明可以分为如下几类：天神、地祇、物灵、地府神灵、人体之神、人鬼之神、仙人、真人。其中天神的地位是最为崇高的，而在天神谱系中，很多则是来源于天上的星官，这一点正与谶纬天学的天神天官崇拜十分相似。谶纬天学的天神天官体系，据《春秋合诚图》载：“天不独立，阴阳俱动，扶佐立绪，合于二六，以三为举，故三台六星，两两而比，以为三公。三三而九，阳精起，故北斗九星以为九卿。三九二十七，故有摄提、少微、司空、执法、五诸侯，其星二十七，以为大夫。九九八十一，故内列倍卫阁道即位扶匡天子之类八十一星，以为元士。凡有百二十官，下应十二月。”④正是仿造人间的官职系统而设置，在天上以星为官，也以星为天神。道教也正是如此。

首先，辅佐道教至上神“三清”的“四御”尊神的前三者：昊天金阙至尊玉皇大帝，中天紫微北极大帝，勾陈上宫天皇大帝，皆与谶纬天学的北极天帝有着密切的关系。据《玉皇宝诰》称，玉皇上帝居于太微玉清宫，代表三清行化宇宙，行天

①（清）朱彝尊：《经义考》卷九。
②（宋）朱熹：《周易参同契考异》，《朱子全书》。
③（五代）彭晓：《周易参同契通真义序》，《续金华丛书》。
④《五行大义》卷五《论官》第二十。

之道，布天之德。据《星主宝诰》载，北极大帝居紫微宫，“尊居北极之高，位正中天之上”，“璇玑玉衡齐七政，总天地经纬；日月星宿约四时，行黄道紫垣”，[①]道教又称之为北辰星。天皇大帝居勾陈天宫，勾陈四星为其代表。可以看出，此三者实际上是将谶纬天学中的至上神——北极天帝太一一分为三，再稍作区别而成。《春秋合诚图》曰：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五采。”宋均注曰：“天皇大帝，北极之精，即昊天上帝，都统精光，总理运治，其神即耀魄宝也。”[②]《春秋元命苞》曰：“天生大列，为中宫大极星。星其一明者，太一帝。居傍两星，巨辰子位，故为北辰，以起节度，亦为紫微宫。紫之言中，此宫之中，天神圆法，阴阳开闭，皆在此中。”[③]“紫微为大帝，太微为天庭，五帝合明。”[④]《乐协图征》曰：“天官，紫微宫。北极，天一太一。”[⑤]《春秋纬》曰：“道起于元，一为贵，故太一为北极天帝位。”[⑥]《春秋合诚图》曰：“中宫天极星，其一明者，太乙常居。……后勾四星，末大星，正妃；余三星，后宫之属也。”[⑦]可知在谶纬天学中，至上神太一居于北极的紫微之中，太微为其天庭，勾陈为其后宫，其星即北极星，也称作北辰星。太一神又称为昊天上帝、天皇大帝。道教正是将这个天神的名称和所居之所进行细分，将之分为三个天帝，而此天帝的职能合起来，也恰恰是谶纬天学的至上神北极太一的权能。

其次，关于“斗姆元君”。据《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》载，斗姆“为北斗众星之母”，居大梵天宫，综掌日月星辰，“左太阳，右太阴”，应化九皇道体：一曰天皇、二曰紫微、三曰贪狼、四曰巨门、五曰禄存、六曰文曲、七曰廉贞、八曰武曲、九曰破军，即北斗九星。[⑧]而谶纬天学对北斗的记载是这样的，《春秋合诚图》曰：“斗节运衡”[⑨]，“斗者居阴布阳，故称北斗”[⑩]，《洛书》云：“北斗第一曰破军，第二曰武曲，第三曰廉贞，第四曰文曲，第五曰禄存，第六曰巨门，第七

①见载于《诸师真诰·星主号》，《道藏》第5册，第759页。
②《两汉全书》，第19349页。
③《两汉全书》，第19209页。按：据黄复山考证“天生大列”当为“天皇大帝”之误，《东汉定型图谶中的“太一”星考》，《第二届儒道国际学术研讨会——两汉论文集》。
④《谷梁传·僖公三十一年》疏。
⑤《初学记》卷二十四。。
⑥《唐开元占经》卷六十七。
⑦《文献通考》卷二百七十八。
⑧《道藏》第11册，第345页。
⑨《文选》卷三《东京赋》李善注。
⑩《五行大义》卷四。

曰贪狼也”[①]。则斗姆掌管阴阳的职责是从谶纬天学而来，而其所化身的九皇道体，也正来自于《洛书》对北斗七星的命名，只是顺序恰好相反。

第三，关于四极五老与护法四圣。所谓“四极”，即北极紫微大帝、南极长生大帝、东极青华大帝和西方太极天皇大帝。其中北极紫微和太极天皇两帝，也同时是前面“四御”中的两帝，不再赘述。南极长生大帝，即南极星君，俗称南极仙翁，主长寿，其星即为南极老人星。东极青华大帝，即太乙救苦天尊，居于东极青华宫。这些也是从谶纬天学的星宿崇拜演化而来。《春秋纬》曰：“老人星见，则治平，主寿。老人星亡，则君危，若世夭。”《春秋运斗枢》曰：“王政和平，则老人星临其国，万民寿。”[②]以老人星为吉星，能够赐予人长寿。而太乙则是从谶纬天学的天神太一演化而来。“五老君”，据《云笈七签·洞玄本行经》记载，是道化身为三清及阴阳二气之后，进一步演化的产物：东方安宝华林青灵始老君、南方梵宝昌阳丹灵真老君、中央混元黄老君、西方七宝金门皓灵皇老君、北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君。从他们的命名不难发现，东、南、中、西、北为五方，青、丹、黄、皓、玄为五色，这些都与谶纬天学中的五行思想若合符节。五老又演化为五方之帝：青灵始老君化为东方青帝，主木，司春，名曰灵威仰；丹灵真老君化为南方赤帝，主火，司夏，名曰赤熛弩；中央黄老君化为中央黄帝，主土，司四季，名曰含枢纽；皓灵皇老君化为西方白帝，主金，司秋，名曰耀魄宝；五灵玄老君化为北方黑帝，主水，司冬，名曰隐侯局。而据我们前面的研究，谶纬天学中多有以五帝对应五方五季的做法，如《诗含神雾》曰：“其东苍帝座，神名曰灵威仰，其精为青龙之类。其南赤帝座，神名曰赤熛怒，其精为朱鸟之类。其西白帝座，神名曰白招矩，其精为白虎之类。其北黑帝座，神名曰协光纪，其精为玄武之类。”[③]除北方黑帝之名有异外，其余方位、颜色和五行的配应以及神名，道教皆与之相同，谶纬天学之五帝正应是道教五帝的渊薮。而护法四圣中的佑圣真武灵应真君（真武大帝），原名玄武，为四象之一，即为北方七宿星君。《河图帝览嬉》曰：“北方玄武之所主，……北方七神之宿，实始于斗，镇北方，主风雨，光辉灿烂，是其得主有常。”[④]则道教以四象为天神的思想也肇始于谶纬天学。

①（清）孙星衍：《孙渊如先生全集·问字堂集》卷五。
②《唐开元占经》卷六十八。
③《两汉全书》，第19043页。
④《两汉全书》，第19692页。

最后，诸天星君。道教将诸天星宿和天体皆列为天神，称为星君。除以上具有显著神格和明确职权的天神之外，二十八宿、天上重要星官、五纬、日月皆为星君。如有四灵二十八宿星君：东方七宿以青龙星君统领角、亢等七宿星君；北方七宿由玄武星君统领斗、牛等七宿星君；西方七宿以白虎星君统领奎、娄等七宿星君；南方七宿以朱雀星君统领井、鬼等七宿星君。二十八宿神君皆有名字，《三洞珠囊》卷七《二十八中法门名数品》引《度星经》曰："东方角宿，字君帝；亢宿，字君明；氐宿，字君上；房宿，字君真；心宿，字君贞；尾宿，字君利；箕宿，字君长。"[①]二十八宿星君的字皆以"君"为首，再附以它字，以示其尊。实际上，这种思想也是来源于谶纬，在《春秋佐助期》中，详细地记载了二十八宿星神的姓名，如："角为天门，左角神名，其名芳；右角神名，其光华。""尾箕后宫之场，尾神名闻堂，姓张光。"[②]"南斗主爵禄，神名帙瞻，姓拒终。""牵牛主关梁，神名略绪炽，姓蠲除。""织女神名收阴。""虚危为礼堂，虚神名开扬。""虚危为礼堂，（危）神名推长，姓吕贾王。""营室主军市之粮，神名元耀登，姓娄房。""东壁主文章，神名瞻仰，姓刑王孙。"[③]"奎主武库兵，神名列常，姓均刘方。""娄主苑牧，神名及方，姓台卫。""胃主廪仓，神名稽览，姓研胃白。""昴主狱事，神名敖，姓金宋赵胜。""毕主边兵，神名扶骨，姓传儿侯。""参伐主斩刈，神名虚图，姓祖及。"[④]不仅二十八宿如此，谶纬认为其它星官也皆为星神，这些星神也都有名号，如《春秋佐助期》曰："天廪仓神，明均明。"[⑤]"司命神名为灭党，长八尺，小鼻望羊，多髭癯瘦，通于命运期度。"[⑥]这些星神有的还有重要的特殊的职务，如《春秋合诚图》曰："轩辕，主雷雨之神。"[⑦]《春秋文曜钩》曰："柳为厨宰，调和滋味，雷雨之神，女主之象。""轸为死丧，风神居也。"[⑧]《春秋合诚图》曰："天潢，主河梁，所以渡神人通四方。"不仅恒星星官如此，前文的研究表明，日月五星彗星流陨等诸天体也都具有不同程度上的神格，因而才能赏善罚恶，昭示天意。[⑨]如此看来，在谶纬当中，天上的星官就已经具有了神仙的职权，也有了相对完整的谱系。道教对这一天神谱系进行吸收、

①《三洞珠囊》，《道藏》第25册，第338页。
②《北堂书钞》卷一百五十。
③《唐开元占经》卷六十一。
④《唐开元占经》卷六十二。
⑤《太平御览》卷一百九十。
⑥《后汉书·张衡传》注。
⑦《太平御览》卷五。
⑧《两汉全书》，第19295,19296页。
⑨《唐开元占经》卷六十九。

整合、扩展，并将其延伸到地上的万物之中，进而形成了庞大的神仙系统。这些神仙各司其职，最终构成了道教的基本教义理论。

## 二、谶纬天学阴阳五行思想与道教基本思想

道教源于道家思想，在最早的道家经典《道德经》中就已经有了大量的阴阳思想。其最基本的宇宙论曰："道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为合。"认为万物皆由阴阳交融而生出，因而万物皆含阴阳。这是道教阴阳思想的肇端。后来阴阳五行说合流，在战国后期发展壮大，成为显学，并于秦汉时期被作为国家的法典，渗透于政治、社会、思想、文化的各个方面。这个阴阳五行说发展的顶端，便是谶纬的兴起。尤其是谶纬天学中，阴阳五行思想不仅是其基本框架，还渗透于其字里行间，可算是阴阳五行之言的最突出代表。道教文献中也有大量阴阳五行说，这种思想的萌芽自然来自于《道德经》阴阳五行思想的启发，但更多是受到以谶纬天学为代表的相近时期阴阳五行之言的直接影响。

我们在上面研究道教的神仙谱系时，不难发现，很多就是根据阴阳五行来设置的。其中最典型的当属东王公和西王母。东王公又称为木工，西王母又称金母。公、母分指阴阳，而东对应木，西对应金，这些命名正是从阴阳五行说而来。对此，道教文献也有清晰的认识，《太平御览》所引《集仙录》曰："木公、金母者，二气之祖宗，阴阳之原本，仙真之至宰，造化之元元。"[①]而元始天尊、灵宝天尊的诞生日分别为冬至和夏至，也是阴阳思想的体现。再如六丁六甲神，六丁属阴，六甲属阳；日为太阳之神、月为太阴之神；赤精子、宁封子、祝融、炎帝等皆为火精之神，赤松子为水精之神，真武大帝亦属水；还有我们上文提到的五老、五帝等等，皆是从阴阳五行说出发来进行设置。《太平经》将神人分为九等，其分等的依据为："神人者象天，天者动照无不知。真人者象地，地者直至诚不欺天……仙人者象四时……道人者象五行……圣人者象阴阳……"[②]这些不仅继承了谶纬天学的阴阳五行理论，直接承袭了谶纬天学以圣帝、圣人相貌法天地的思想。

但道教的阴阳五行思想绝不仅限于此，而是贯穿于道教各个派别的文献、教义及道术之中。首先，我们来看太平道。其早期经典《太平经》称"天下凡事，皆一

①《太平御览》卷六八八。
②王明：《太平经合校》上，中华书局，1960年版，第221页。

阴一阳，乃能相生，乃能相养”，[①]因而“天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后，君臣失阴阳则其道不理，五行四时失阴阳则为灾。”[②]这与谶纬天学的说法可谓如出一辙。当道教在历史舞台上崭露头角——张角太平道发动黄巾起义时，日期定在三月五日，也是取于谶纬天学所宣扬的“三五”之数说。三指天、地、人三正；五则是指五行。

其次，我们再来看天师道。以早期天师道的法箓为例。法箓一般是指记录有关天官功曹、十方神仙名属，以召神役吏、施行法术的牒文。主要功能为调和阴阳五行，辅正驱邪，治病禳灾等。天师道的法箓称“太上三五正一盟威宝箓”，“太上”指太上老君，三指三正或三才，五指五行。三五又指日月之数，即戊己配坎离。而所谓“正一盟威”，《正一修真略仪》曰：“人禀阴阳二气，三元五运，万象必全，由心而正。心正则神精不亏，与我为一，然后全日月之明，合五灵之本，故能四声无变于己。何邪异之所能干，由是焕照群阴，威伏六贼，是谓正一盟威。”[③]则正一盟威是借助于阴阳五行之说进行修身养性，最终达到的一种境界。实际上，正一发箓虽名目繁多，但大多与阴阳五行相关，再配以天师二十四治、二十八宿、二十四节气、月令等。而天师道所崇拜的神灵，也有许多主管阴阳五行者，如“天官五行君”、“地官五行君”、“天五行平君”、“地五行君”、“太阳君”、“太阴君”等。

其它教派的修炼之法也多从阴阳五行理论出发，如灵宝派《五符经》以五行配五帝、五方、五星和四时，与谶纬天学完全一致。其修炼所采用的灵宝五符法，最重要的就是服食五牙气。其中吸气时依造东方九数、南方三数、中央十二数、西方七数、北方五数的序次，借以沟通五方神，得其神力。这种方式与洛书九宫虽然数字有差别，但模式却十分相像。再如上清派中十分重要的存思五方之气，也是将五行、五方、五神、五气按照相应之数进行排列，依次修行。

另外，道教“仙术”最具代表性的内外丹之术，也均以阴阳五行理论为基础。《周易参同契》便是以阴阳五行理论为基础，将《周易》、黄老思想和炼丹术进行融合而成书。而道教的戒律甚至也以阴阳五行说为基础。如北朝楼观道对于初入道者规定了“五戒”，《太上老君经律》解释曰：“老君曰：五戒者，在天为五纬，天道失戒，则见灾祥；在地为五岳，地道失戒，则百谷不成；在数为五行，五行失戒，则水火

①《太平经合校》上，第221页。
②《太平经合校》上，第733页。
③《道藏》第32册，第176页。

相薄，金木相商；在治为五帝，五帝失戒，则祚夭身亡；在人为五藏，五藏失戒，则性发狂。”[①]这些文字，简直与谶纬天学的说法一模一样，只是将谶纬天学用来规定社会伦理道德的词句改造成了规定教义的戒律。

道教的神仙谱系由谶纬的天神天体崇拜发展而来，道教的基本理论阴阳五行学说也受到谶纬天学的显著影响，而道教早期的经典以及道教中的一些神仙传说等，也都与谶纬天学资料的行文方式和文字记载十分相似，谶纬对道教的影响是显而易见的。谶纬是汉代儒家神道设教极端发展的产物，被东汉的统治者尊为内学，成为治国理政的基本纲领。但东汉末年政治黑暗，民不聊生，方士们便在谶纬的基础上进行了再一次的改造，结合从外界传播而来的佛教教义，成功地创立了道教。从宗教的角度来看，谶纬神学虽然努力神化孔子，将其奉为教主，但由于谶纬是以经学为基础，最终也没有摆脱经学附庸的地位，不伦不类，并不是一个成功的宗教。而道教吸收了谶纬的神秘和宗教的内核，另立门户，在宗教的创立方面是十分成功的。但这一成功，也得益于谶纬尤其谶纬天学的思想理论，以及谶纬发展过程中的各种经验和教训。

透过本章的研究，可以看出谶纬天学的巨大影响，这种影响在东汉时期最为明显，渗透到社会的许多方面。政治上，新的势力借助于谶纬天命理论和预言而张帜，旧的势力运用谶纬天命思想而正名，也通过谶纬灾异理论改良、维持自己的统治；学术上，谶纬天学中的天文、历法学说在许多方面都对后世的天文历法科学产生了影响，这种影响在前面几章内容中已有分散论述，如谶纬的宇宙结构理论、地动说、日月食理论等，这里又通过谶纬的历法思想集中地展现了谶纬天学理论的重要影响，发掘出谶纬历元、历本思想对于古代历法科学的重大影响；谶纬天学的影响还涉及到宗教方面，最突出的表现便是谶纬天学在道教形成、发展过程中所产生的影响，这种影响既鲜明地彰显于道教的神仙谱系中，也通过阴阳五行理论渗透于道教许多派别的文献、教义、道术之中。谶纬天学的这些影响，既有积极的一面，如其天学思想大部分具有科学性，对于古代天学理论的发展产生了正面的推动作用；其阴阳五行思想也极大地丰富了道教的思想、教义，成为道教宗教体系的一个重要支撑；谶纬天命理论和灾异理论也在一定程度上促进了社会的进步和政治的改善与维护。

①《道藏》第18册，第204-205页。

谶纬天学还有许多负面的影响，例如其许多天论思想都不具备科学的基础，因而容易被人利用，成为社会动乱的一种诱因；其关于历法的许多思想也过于保守和主观，阻碍了历法科学的进步。但总而言之，谶纬天学以其包罗万象的内容、自圆其说的理论以及自洽圆融的体系对东汉以后的社会、政治、文化、思想、学术、宗教都产生了深刻的影响。尽管这种影响有利有弊，甚至弊大于利，但我们要客观全面地研究古代的社会、历史、文化、思想，就不能忽略这种影响。

# 结语

在两汉之际骤然兴起的谶纬，其内容与思想的解读、形成的过程与原因，一直以来都是学界未解之谜。有限于此，对其评价也一直未能有一个客观合理的结论。谶纬以阴阳五行、天人感应、祥瑞灾异为理论基础，以解决天人关系为基本目的，在政治、历史、宗教、天文、地理等多个方面都提出了自己独特的见解。但究其核心内容，自然是围绕“天”的探讨，本文称之为“谶纬天学”。从所占比重来说，谶纬天学部分的内容占据今见谶纬资料的三分之二左右；就思想内容来看，谶纬天学主要研究天、天体、天象的运转变化及其与人事之关系，与谶纬之学的思想密切。因而可以说，谶纬天学是谶纬之学的核心。解读了谶纬天学的内容，谶纬之学的思想内容很大程度上就得以展现；探讨了谶纬天学的来源与形成过程，谶纬之学的起源与发展之谜也就得以揭开；对谶纬天学进行了客观评价，对谶纬之学就不难有全面正确的认识；揭示了谶纬天学的影响，谶纬之学在古代社会的影响也可见一斑。

通过以上的研究，我们已经大致了解了谶纬天学的基本面貌。谶纬天学以古代天文历法知识为依托，以探求天人关系为目的和归宿，以术数、星占为基本工具，研究宇宙、天体、天象的形成、运行、以及变化规律，在此基础上探讨天与人、天与万物、天与社会之关系，从而提出以阴阳五行、天人感应、祥瑞灾异为核心的政治理论。

天文历法知识是谶纬天学之体，它内容丰富、全面，从恒星、五纬、日月、彗星、流星等天体到历法的诸要素，都有涉及，在谶纬天学中占有重要比重，在天文学史上也有一定的意义。但由于天文历法只是谶纬天学的载体，而并非其最终归宿，因而其内容主要是在当时社会上最为普遍、最为通行的天文历法知识，甚至不一定与朝廷所采用的天文历法体系保持一致。不过，出于研究天人关系的需要，谶纬关注天体、天象，在某种程度上也推动了天文观测活动的发展，在古天文学史上也作出了一定的积极贡献。

谶纬围绕对天的思考而提出的一系列天学理论是其核心，它包括宇宙论、天体论、天象论以及探讨天人关系的“天论”。借助于这些理论，谶纬提出了许多独到的见解，从天地的形成、结构，天体、天象的形成，到它们的变化与人事的关系，谶

纬都有与众不同但却颇具说服力的理论。而这些理论都有一个共同的出发点和归宿——天人相感。通过对于宇宙、天体、天象的研究，谶纬不厌其烦地论证了其天人感应思想的正确性，同时也为如何使用天人感应理论提供了范例，从而使得谶纬最终成为国家信仰，实现了儒家自董仲舒以来的神道设教的长期努力。

星占术数是谶纬天学理论付诸实施的工具，它以政治、军事、重要自然灾害为占验对象，以阴阳五行说为基础和基本框架，也吸收了一些上古占辞和传说以及当时普遍流行的星占学说，形成了结构完整、内容庞大、颇具特色的星占理论。其中最具特色、对后世影响较大的是其关于分野的理论以及两大妖星系统，二者在很大程度上代表了谶纬星占学的特色与成就。

谶纬天学内容驳杂，通过对其进行层层剥离与分析，发现谶纬天学是独具特色的。它的特色首先体现在“体”、“道”、“术”三部分内容的有机结合，三者从逻辑和内容上共同构成了谶纬天学的完整性，也形成了谶纬天学与众不同的结构方式；而三者各自的特色也一同组成了谶纬天学的特色。这些特色又决定了谶纬天学的价值与不足。就其价值来说：从科学史的角度看，谶纬天学虽少有发明，但其所保存的上古的天文历法资料，弥补了《天官书》到《晋书·天文志》之间两汉天文学史料的空缺，为现代天文学者以及科学史学者的研究提供了不可多得的研究对象；它对于天体与天象的观测细致入微，因而在客观上必然也促进了天文观测活动的发展。从思想史的角度来说，谶纬天学虽从研究天人关系的目的出发，但的确提出了诸如“地动说”、日月食理论和太阳黑子理论等宝贵的学说，展现了谶纬造作者们对于宇宙、天体、天象的深入思考，很大程度上启发了后世对于宇宙、天地万物的思考与研究。从术数学的角度看，谶纬天学在星占理论的建构方面，提出了许多系统完整的学说，对于古代星占学的发展和星占理论的完善都作出了宝贵贡献。因而谶纬天学是颇具宝贵意义与独特价值的，是我国古代一种卓越的思想体系，也是我国古代文化宝库中不可或缺的组成部分。然而，谶纬天学也有其有限的一面，其局限性主要体现在其主观、非科学的一面，其混乱的形成过程所带来的文字驳杂、重复甚至一些细节上的自相矛盾，以及在天文历法知识上的保守性，这些使得谶纬天学最终难以成为一个绝对严谨、密契的理论学说，给后人留下了许多诟病的把柄。

谶纬天学如此庞大，其形成固非一朝一夕之事。从对其资料所呈现出来的内容、文字的分析可以看出，谶纬天学与较早或同时期的许多文献都有着密切的关系，这

些资料有来自甘氏、石氏以及《天官书》等所载先秦至汉初的天文历法知识，有来自《管子》、老庄、《淮南子》、《周髀算经》等早期的天学理论思想，也有来自京房等相近时期的方士化的儒生们的星占理论。从其思想来源以及文化背景进行分析，则谶纬的渊源远可溯至东夷文化及其后来的发展殷商文化与齐文化，它们丰富的原始崇拜观念和由此带来的阴阳五行、神仙灾异以及天文观念，对于谶纬天学都有着显著的影响；通过对出土文献器物的分析，楚巫卜文化也是其重要思想来源之一。由此可以说，以谶纬天学为中心的谶纬之学远承上古文明，近取诸子百家，是诸子在两汉时期的新发展。从这个角度来说，言谶纬为两汉思想文化的结晶，并不为过。谶纬天学以其包罗万象的内容、自洽的逻辑和相对完整的结构，在社会上产生了深远的影响，这种影响在东汉的社会中显得尤为突出：从政治上来说，东汉的帝王们以谶纬天学中的天命理论立国、论证其政治权利的合法性，也通过谶纬天学中的灾异理论更改执政观念和法则；从学术上说，东汉一朝的天文历法之学多以谶纬天学中的天文历法知识为依据，甚至因对谶纬天学的历元记载的理解不同而掀起了数次震动朝野的论战；从宗教上来说，谶纬成为东汉的国家信仰以后，谶纬天学的影响更加深刻，从其崇拜体系和思想到其核心的阴阳五行理论都对社会产生了巨大的影响，道教的兴起从神仙体系的建立，到炼丹、修行、符咒之术所包含的阴阳五行理论，都在很大程度上吸收了谶纬天学。从这些影响可以看出，谶纬之学的确在古代社会具有举足轻重的作用，要了解、研究古代尤其汉代前后的社会、政治、思想、学术乃至宗教，都离不开谶纬之学。

谶纬天学作为谶纬之学的核心，通过对其研究，我们也在很大程度上解读了谶纬之学的内容、内在逻辑关系，及其起源、形成过程以及对于社会的影响，从而对于谶纬之学有了一个较为深刻、全面的认识。通过对谶纬天学的评价，也可以看出，谶纬之学也具有其两面性，它既有像表面上所展现的那样，有着主观、驳杂甚至妖妄的一面，也同样有宝贵、进步的一面。谶纬之学中的天学、地理、音乐、礼制等，都有其有可贵之处，是我们不能忽略的。随着对于谶纬资料的解读和研究越来越深入，相信谶纬之学的价值也将越来越多地展现在学界的面前。

# 参考文献

## 古籍：

### 经部：

[魏]王弼注、[晋]韩康伯注、[唐]孔颖达正义：《周易正义》，[清]阮元校刻《十三经注疏》本，北京：中华书局，1980年。

[汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达正义：《毛诗正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义：《礼记正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]何休注、[唐]徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[晋]杜预注、[唐]孔颖达疏，《春秋左传注疏》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]赵岐注、[宋]孙奭正义，《孟子正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

[汉]郑玄注：《乾坤凿度》，[清]永瑢主编《景印文渊阁四库全书·经部·易类》（第53册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[汉]郑玄注：《周易乾凿度》，《景印文渊阁四库全书·经部·易类》（第53册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[汉]郑玄注：《易纬通卦验》，《景印文渊阁四库全书·经部·易类》（第53册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[明]孙瑴编：《古微书》，《景印文渊阁四库全书·经部·五经总义》（第194册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[清]朱彝尊撰：《经义考》，北京：中华书局，1998年。

[汉]韩婴传、屈守元笺疏：《韩诗外传笺疏》，成都：巴蜀书社，2012年。

[明]冯复京撰：《六家诗名物疏》，上海：商务印书馆，民国二十三—二十四年（1935—1936）。

[汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，南京：凤凰出版社，2007年。

**史部：**

[汉]司马迁撰：《史记》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1959年。

[汉]班固撰：《汉书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1962年。

[刘宋]范晔撰：《后汉书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1965年。

[唐]房玄龄等撰：《晋书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1974年。

[梁]沈约等撰：《宋书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1974年。

[唐]魏征等撰：《隋书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1973年。

[宋]欧阳修等撰：《新唐书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局，1975年。

[隋]杜台卿撰：《玉烛宝典》，《续修四库全书·史部·时令》（第885册），上海古籍出版社，2002年。

[明]冯应京辑、戴任增释：《月令广义》，《四库全书存目丛书·史部·时令》（史部第164册），济南：齐鲁书社，1995年。

顾凤藻辑：《夏小正经传集解》，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，民国二十五年（1935）。

[北魏]郦道元撰、陈桥驿校证：《水经注校证》，北京：中华书局，2007年。

[元]马端临撰：《文献通考》，《景印文渊阁四库全书·史部·政书》（第117册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

**子部：**

马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书〈经法〉》，北京：文物出版社，1976年。

睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1990年。

[清]黎翔凤校注：《管子校注》，北京：中华书局，2004年。

高明校注：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年。

[清]郭庆藩集释：《庄子集释》，北京：中国书店，1988年。

[清]王先谦集解：《荀子集解》，北京：中华书局，2010年。

[秦]吕不韦编、许维遹集释，《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年。

[汉]刘安编撰、刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年。

[汉]董仲舒撰、[清]苏舆义证：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年。

[汉]桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992年。

[汉]桓谭撰、朱谦之校辑：《新辑本桓谭新论》，北京：中华书局，2009年。

[汉]杨雄撰、汪荣宝义疏：《法言义疏》，北京：中华书局，1987年。

[汉]班固撰、[清]陈立疏证：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年。

[汉]王充撰、黄晖校释：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年。

[汉]应劭撰、王利器校注：《风俗通义校注》，北京：中华书局，1981年。

[宋]周敦颐撰：《太极图说》，上海古籍出版社，1992年。

[宋]张载撰、[清]王夫之注：《张子正蒙注》，北京：中华书局，1975年。

[宋]朱熹撰：《周易参同契考异》，《朱子全书》，上海古籍出版社，2010年。

[宋]黎靖德编：《朱子语类》，《理学丛书》，北京：中华书局，1994年。

[明]张九韶：《理学类编》，《景印文渊阁四库全书·子部·儒家》（第709册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[汉]赵君卿注、[北周]甄鸾重述、[唐]李淳风批注：《周髀算经》，《景印文渊阁四库全书·子部·天文算法》（第786册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[隋]萧吉撰、[清]阮元辑：《五行大义》，《续修四库全书·子部·术数》（第1049册），上海古籍出版社，2002年。

[唐]李淳风撰：《乙巳占》，《续修四库全书·子部·术数》（第1049册），上海古籍出版社，2002年。

[唐]李淳風撰：《观象玩占》，《续修四库全书·子部·术数》（第1049册），上海古籍出版社，2002年。

[唐]瞿昙悉达撰：《唐开元占经》，《景印文渊阁四库全书·子部·术数》（第807册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[唐]王希明撰：《太乙金镜式经》，《景印文渊阁四库全书·子部·术数》（第810册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[明]李淑通撰：《五行类事占》，《四库全书存目丛书·子部·术数》（第68册），济南：齐鲁书社，1995年。

[元]李克家撰：《戎事类占》，《续修四库全书·子部·术数》（第1051册），上海古籍出版社，2002年。

[清]胡亶撰：《中星谱》，《景印文渊阁四库全书·子部·天文算法》（第793册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

袁珂校注：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年。

[晋]张华撰：《博物志》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年。

[宋]高似孙撰：《纬略》，《景印文渊阁四库全书·子部·杂家》（第852册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[明]陶宗仪撰：《说郛》，《景印文渊阁四库全书·子部·杂家》（第876册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[隋]虞世南编撰：《北堂书钞》，光绪十四年南海孔氏刊本影印本，北京：中国书店，1989年。

[唐]欧阳询編撰、汪绍楹校：《艺文类聚》，上海古籍出版社，1999年。

[唐]徐坚等編撰：《初学记》，北京：中华书局，2004年。

[宋]李昉等编撰：《太平御览》，北京：中华书局，1960年。

[宋]王应麟撰：《玉海》，南京：江苏古籍出版社，1987年。

[明]董斯张撰：《广博物志》，《景印文渊阁四库全书·子部·类书》（第286-287册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[明]陈耀文编：《天中记》，《景印文渊阁四库全书》（第965-967册），台北：台湾商务印书馆，1986年。

[明]徐常吉撰：《事词类奇》，《四库全书存目丛书·子部·类书》（第198册），济南：齐鲁书社，1995年。

[明]俞安期辑：《唐类函》，《四库全书存目丛书·子部·类书》（第207-210册），济南：齐鲁书社，1995年。

[唐]彭晓撰、胡宗懋辑：《周易参同契通真义序》，《续金华丛书》，江苏：广陵古籍刻印社，1983年。

[宋]张君房编、李永晟点校：《云笈七签》，《中华书局道教典籍选刊》本，北京：中华书局，2003年。

《诸师真诰·星主号》，《道藏》（第5册），联合影印本，上海；上海书店·北京：文物出版社·天津：天津古籍出版社，1988年。

《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》，《道藏》（第11册），联合影印本，上海书

店·文物出版社·天津古籍出版社，1988年。

《太上老君经律》，《道藏》（第18册），联合影印本，上海书店·文物出版社·天津古籍出版社，1988年。

《三洞珠囊》，《道藏》（第25册），联合影印本，上海书店·文物出版社·天津古籍出版社，1988年。

《正一修真略仪》，《道藏》（第32册），联合影印本，上海书店·文物出版社·天津古籍出版社，1988年。

**集部：**

[汉]王逸注、[宋]洪兴祖补注，《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年。

[梁]萧统编、[唐]李善等注：《六臣注文选》，北京：中华书局，1987年。

[清]孙星衍撰：《孙渊如先生全集·问字堂集》，上海：商务印书馆，1935年。

[明]张溥著，殷孟伦注，《漢魏六朝百三家集》，北京：人民文学出版社，1960年。

**今人著述：**

**专著：**

卢央：《中国星占学》，北京：中国科学技术出版社，2008年。

王玉民撰：《以尺量天——中国古代目视尺度天象记录的量化与归算》，济南：山东教育出版社，2008年。

曲安京撰：《中国数理天文学》，北京：科学出版社，2008年。

张培瑜等撰：《中国古代历法》，北京：中国科学技术出版社，2008年。

陈美东撰：《中国天文学思想》，北京：中国科学技术出版社，2008年。

陈久金主编：《中国古代天文学家》，北京：中国科学技术出版社，2008年。

刘乐贤撰：《马王堆天文书考释》，广州：中山大学出版社，2004年。

华同旭撰：《中国漏刻》，合肥：安徽科学技术出版社，1991年。

高平子撰：《<史记天官书>今注》，台湾：中华丛书编审委员会，1965年。

张岱年撰：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年。

范文澜撰：《与顾颉刚论五行说的起源》，《古史辨》第五册下编。

徐复观撰：《中国人性论史——先秦篇》，台北：台湾商务印书馆，1988年。

何新撰：《诸神的起源：华夏上古日神与母神崇拜》（第1卷），北京：中国民主法制出版社，2008年。

陈久金撰：《中国少数民族天文学史》，北京：中国科学技术出版社，2008 年。

胡厚宣撰：《甲骨学商史论丛（三集）》（全），台北：台湾大通书局，1983 年。

冯时撰：《中国古代的天文与人文》，北京：中国社会科学出版社，2006 年。

郭沫若编：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1978-1982 年。

熊铁基撰：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社，1984 年。

蒙文通撰：《略论黄老学》，《蒙文通文集》（第 1 卷），成都：巴蜀书社，1987 年。

傅斯年撰：《论战国诸子之地方性》，《傅斯年全集》（第 2 卷），长沙：湖南教育出版社，2003 年。

傅斯年撰：《周东封与殷遗民》，《民族与古代中国史》，上海古籍出版社，2012 年。

陈遵妫撰：《中国天文学史》，上海人民出版社，2006 年。

卿希泰撰：《中国道教思想史纲》，成都：四川人民出版社，1980 年。

邓文宽撰：《敦煌天文历法考索》，上海古籍出版社，2010 年。

冯时撰：《百年来甲骨文天文历法研究》，北京：中国社会科学出版社，2011 年。

胡中为、徐登里编著：《彗星十讲》，北京：科学出版社，1986 年。

江晓源撰：《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社，2007 年。

焦维新、邹鸿编著：《行星科学》，北京大学出版社，2009 年。

李爱贞、刘厚风编：《气象学与气候学基础》，北京：气象出版社，2004 年。

潘鼐撰：《中国恒星观测史》，上海：学林出版社，1989 年。

徐振韬、蒋窈窕撰：《中国古代太阳黑子研究与现代应用》，南京大学出版社，1990 年。

中国社会科学院考古研究所编：《中国古代天文文物论集》，北京：文物出版社，1989 年。

（英）李约瑟编撰：《中国科学技术史·天文卷》，北京：科学出版社，1975 年。

（日）安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年。

（日）饭岛忠夫撰：《天文历法と阴阳五行说》，东京：恒星社，昭和十四年（1939 年）。

（日）能田忠亮撰：《东洋天文学史论丛》，东京：恒星社，昭和十八年（1943 年）。

（日）齐藤国治、小泽贤二撰：《中国古代の天文记录の检证》，东京：雄山阁出版株式会社，平成四年（1992 年）。

（日）上田穰撰：《〈石氏星经〉の研究》，东京：东洋文库，昭和五年（1930 年）。

（日）新城新藏撰，沈璿译：《东洋天文学史研究》，上海：中华学艺社，中华民国二十二年（1933 年）。

**论文：**

潘鼐：《我国早期的二十八宿观测及其时代考》，《中华文史论丛》，1979 年第 3 辑。

席泽宗：《马王堆汉墓帛书中的彗星图》，《文物》，1978（2）。

潘鼐：《评〈中国漏刻〉》，《自然科学史研究》，1992（3）。

黎耕，孙小淳：《汉唐之际的表影测量与浑盖转变》，《中国科技史杂志》，2009（1）。

李勇：《对中国古代恒星分野和分野式盘研究》，《自然科学史研究》，1992（1）。

陈颖飞：《〈河图稽曜钩〉妖星系统考》，《南都学坛》，2009（2）。

庞朴撰：《阴阳五行说探源》，《中国社会科学》，1984（3）。

江瀚：《孟子所谓齐学之研讨》，《孔学发微》卷下，台北：正中书局，1949 年。

黄复山：《东汉定型图谶中的“太一”星考》，《第二届儒道国际学术研讨会——两汉论文集》，2005 年。

朱玉周：《汉代谶纬天论研究》，山东大学博士论文，2007 年。

胡维佳：《唐籍所载二十八宿星度及“石氏”星表研究》，《自然科学史研究》，1998（2）。

全和钧：《关于西汉漏刻的特点和刻箭的分划》，《自然科学史研究》，1985（3）。

刘宁：《“究天人之际”——谶纬天文资料与〈史记·天官书〉关于恒星之比较研究》，山东大学硕士学位论文，2008 年。

黄一农：《星占、事应与伪造天象——以“荧惑守心”为例》，《自然科学史研究》，1991（2）。

# 致谢

感谢上帝！论文终于顺利完成了！

在我开题的时候，就有许多师友告诉我这是一个非常难的题目。对于这个题目的难度，我是有所了解的，但是没想到，随着写作的展开，我发现它比我料想的还要难上许多。虽然现在研究的结果，我并不满意，但也足以自慰了！在这个艰难的过程中，我真的很感恩有你们！首先要感谢我的导师郑杰文教授，他绝不仅仅是我论文的指导老师，或是我学业上的导师，更是我人生的恩师！从08年拜入恩师的门下，至今已近八年。八年来老师指导我读书、作研究、写文章，更教导我接人待物、做人做事，甚至教导我在不同的场合作合宜的应对。老师殚精竭虑指导我的学业，更为我规划人生。对于老师，我真的有说不尽的感激。谢谢您在我松懈时鞭策我，在我灰心时鼓励我，在我难过时安慰我！谢谢您不仅做我的老师，更做我的父亲！感谢王承略老师和刘心明老师多年来对我的教导，你们多次帮我渡过学业、生活上的难关，教会我学习与人生的真谛，更以你们的智慧和幽默给我启发，谢谢你们！感谢我在东京大学的导师川原秀城先生，谢谢您对我学业上的悉心指导和生活上的细致帮助，谢谢您的鼓励和对我今后学术道路的规划！感谢徐传武老师和杜泽逊老师在我写作论文过程中的指导、帮助和鼓励，谢谢你们！也感谢其他许多在学业上给过我指导，在生活上给过我帮助的老师和师兄弟姐妹们！

我还要感谢我的家人，谢谢我的父母辛苦抚育、供应我，如果没有你们的付出，就不会有我的今天，希望我今天的努力不至于让你们失望！谢谢我的另一半，感谢你在我受挫时矢志不渝的支持与安慰，使我不至于放下最后一线希望！我同样要感谢我的室友，多谢你们对我的陪伴和帮助，与你们不经意间的讨论，也给了我许多启迪。

感谢山大！感谢这七、八年的时光！

# 攻读学位期间发表的学术论文目录

1.《董治安先生<周易>研究述略》,《周易文化研究》,2012 年第四辑,第 332—341 页,独撰。

2.《清代山东<诗经>研究的成就与特色》,《滨州学院学报》,2013(2),第 61—67 页,第二位。

3.《由上古历法推考<管子>之<幼官>与<幼官图>原貌》,《管子学刊》,2013(3),第 15—18 页,独撰。

4.《谶纬天学与先秦齐文化》,《理论学刊》,2015(1),第 125—129 页,独撰。

5.《论汉代第四种宇宙模式》,《山东大学学报》(哲学社会科学版),2015(5),第 150—160 页,独撰。

# 学位论文评阅及答辩情况表

<table>
<tr><td rowspan="6">论文评阅人</td><td colspan="2">姓　名</td><td>专业技术职　务</td><td>是否博导（硕导）</td><td>所在单位</td><td>总体评价※</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="11">答辩委员会成员</td><td colspan="2">姓　名</td><td>专业技术职　务</td><td>是否博导（硕导）</td><td colspan="2">所在单位</td></tr>
<tr><td>主席</td><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="9">委员</td><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="3">答辩委员会对论文的总体评价※</td><td></td><td>答辩秘书</td><td></td><td>答辩日期</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">备注</td><td colspan="6"></td></tr>
</table>

※ 优秀为“A”；良好为“B”；合格为“C”；不合格为“D”。